Class 265.3125 V857 Book
General Theological Seminary Library
CHELSEA SQUARE, NEW YORK

Purchased from the fund bequeathed to the Seminary by
EUGENE AUGUSTUS HOFFMAN, D. D.
DEAN 1879-1902

KARL VÖLKER

MYSTERIUM UND AGAPE

MYSTERIUM UND AGAPE

DIE GEMEINSAMEN MAHLZEITEN IN DER ALTEN KIRCHE

VON

D. Dr. KARL VÖLKER
o. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT WIEN

1866-

UNION THEOLOGICAL SEMINARY
LIBRARY
NEW YORK

LEOPOLD KLOTZ VERLAG / GOTHA
1927

265.312 S
V 857
82114

UNION THEOL. SEMINARY
LIBRARY
NEW YORK

Copyright 1927 by Leopold Klotz Verlag, Gotha
Alle Rechte vorbehalten

MEINER FRAU

VORWORT

Von der vorliegenden Schrift waren bereits die ersten Bogen gedruckt, als Hans Lietzmanns „Messe und Herrenmahl“ erschien. In dieser grundlegenden Studie zur Geschichte der Liturgie kommt der Verfasser im letzten Teil auch auf die Agapen und die Gestaltung des Herrnmahles zu sprechen. Dabei gelangt er zu Ergebnissen, die von der hier dargelegten Auffassung abweichen. So weit es noch möglich war, habe ich in nachträglichen Fußnoten darauf hingewiesen. Lietzmann hält mit der überwältigenden Mehrheit der Forscher — zuletzt Wetter — daran fest, daß die Agapen ursprünglich mit der Eucharistie verbunden gewesen und erst später verselbständigt worden seien, während ich aus den betreffenden Stellen den Eindruck gewonnen habe, daß das Herrnmahl von allem Anfang an nicht im Rahmen einer vollen Mahlzeit begangen worden sei und die Agapen unabhängig hiervon erst in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts aufgekommen seien. Mit Lietzmann stimme ich aber darin überein, daß die Eucharistie als das gemeinsame Mahl der Christen gefeiert wurde, wobei allerdings unsere Ansichten über das Ausmaß der dabei genossenen Speisen auseinandergehen. Nach Lietzmanns Meinung wurde dabei voll gegessen und getrunken, wohingegen ich das gemeinsame kultische Mahl auf den Genuß von Brot und Becher beschränkt sein lasse. Aber beide Ansichten stimmen darin überein, daß das Herrnmahl seinen Ausgang vom jüdischen Mahl genommen und seinen sakramentalen Charakter erst durch das Hinzutreten von hellenistisch-mystischen Erwägungen erhalten habe. Ungeachtet dieser grundsätzlichen Übereinstimmung nimmt Lietzmann für die Urkirche zwei verschiedene Abendmahlstypen an, den Jerusalemischen als Fortsetzung der Tischgemeinschaft Jesu mit seinen Jüngern und den Paulinischen als Weiterbildung des Abschiedsmahles des Herrn, dem er den Passahmahlcharakter abspricht, während ich die Abhängigkeit des Heidenapostels von der Überlieferung der Urgemeinde in den Quellen für begründet halte. Letzten Endes kommt

alles auf die Auslegung des *ἀπὸ τοῦ κυρίου* in 1 Kor. 11, 23 an, welche Worte Lietzmann im Sinne einer unmittelbaren Offenbarung versteht, wohingegen ich sie in Analogie zu 1 Kor. 7, 25 und 15, 3 als Ausdruck der Übereinstimmung mit der Auffassung derjenigen Gewährsmänner, die mit dem Herrn zusammenwaren, deute. Das *ἀπὸ* läßt im Unterschied von dem eindeutigen *παρά* beide Erklärungen zu. Die Entscheidung richtet sich nach der Gesamtauffassung des Verhältnisses des Paulus zur Urgemeinde. Auch bei dem in der vorliegenden Schrift eingenommenen Standpunkt bleibt für die schöpferische Selbständigkeit des Heidenapostels ein sehr weiter Spielraum übrig, nicht zuletzt in der Frage der Gestaltung des Herrnmahles. Wiewohl wir in bezug auf die Anfänge der Eucharistie nicht der gleichen Meinung sind, besteht hinsichtlich der grundsätzlichen Beurteilung der späteren Entwicklung weitgehende Übereinstimmung. Im übrigen muß beachtet werden, daß der Schwerpunkt von Lietzmanns Buch in der Klarstellung der liturgischen Zusammenhänge des Herrnmahles zu suchen ist, während ich mir die Aufgabe gestellt habe, die gemeinsamen Mahlzeiten in der alten Kirche darzulegen. Dadurch verschiebt sich von vornherein das beiderseitige Interesse. Aus Lietzmanns Studie habe ich viel gelernt, auch wo ich von seiner Auffassung abweiche.

Die Anregung, dem Agapen-Problem näher zu treten, habe ich noch während meiner Berliner Studienzeit von Adolf v. Harnack empfangen, wofür ich in Erinnerung an reiche wissenschaftliche Förderung besonderen Dank schulde. Erst nach ungefähr einem Jahrzehnt konnte ich darauf zurückgreifen, nachdem andere Arbeiten sich dazwischen geschoben haben. Im Laufe der Untersuchung hat es sich ergeben, daß ich auch auf die Eucharistie, soweit und so lange sie als gemeinsame Mahlzeit in der alten Kirche in Betracht kommt, näher eingehen mußte. Damit war die Anknüpfung an die jüdischen Gepfogenheiten von selbst geboten.

Der Berliner Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft danke ich wärmstens für die Ermöglichung der Drucklegung.

Wien, am 6. Januar 1927.

K. V.

INHALTSÜBERSICHT

Seite

Vorwort V

1. Die gemeinsamen Mahlzeiten der Juden 1

Im allgemeinen S. 1; als Ausdruck der Volkszusammengehörigkeit S. 2; zum Zwecke der Pflege der intimen Tischgenossenschaft S. 3; als Erweis sozialen Empfindens S. 4; die religiösen Bindungen S. 5; Opfermahlzeiten S. 7; die kultischen Reinigungsgebote S. 8; keine Tischgemeinschaft mit Unbeschnittenen S. 9.

2. Jesus und die jüdischen Mahlzeiten 11

Jesus begeht regelmäßig das Passahmahl S. 11; er beobachtet die jüdischen Speisegebote S. 11; er unterläßt die Tischgemeinschaft mit Nichtjuden S. 12; Jesus als Hausvater im Jüngerkreise S. 13; er teilt im persönlichen Leben sowie in seinen Gleichnissen die jüdische Wertschätzung der Mahlzeiten S. 13.

Das letzte Abendmahl 14

Unstimmigkeiten zwischen der synoptisch-paulinischen und der johanneischen Überlieferung S. 14; der zweifache Lukastext S. 15; Abweichungen innerhalb der paulinisch-synoptischen Berichterstattung S. 15; darin Niederschlag der Gemeindepraxis S. 16; Jesus hat das letzte Abendmahl als Passahmahl begangen S. 17; auch Joh. 13 kein gewöhnliches Mahl vorausgesetzt S. 17; im Lukastext klingt das Passahmahlritual an S. 19; wie verstand Jesus das letzte Abendmahl? S. 20; bei der Darreichung von Brot und Wein liegt das tertium comparationis in der Gabe als solcher, d. i. in der Hingabe von Jesu Person für die Jünger im Hinblick auf die Vollendung des messianischen Reiches S. 21; Jesus hat in diesem Zusammenhang auf das messianische Mahl in der Endzeit hingewiesen S. 23; die Wiederholung des Abschiedsmahles Jesu als Ausdruck der Jüngergemeinschaft S. 25; Jesus hat beim letzten Abendmahl den Opfercharakter seines Todes betont S. 26; aber nicht im Sinne einer neuen Bundesschließung S. 27.

3. Die gemeinsamen Mahlzeiten der Urgemeinde 27

Die quellenmäßigen Belegstellen S. 27; das „Brotbrechen" schließt nicht ein Sättigungsmahl in sich, sondern ein ganz einfaches Gemeinschaftsmahl S. 28; die ganze Gemeinde versammelt sich an einem Ort zu gemeinsamem Brotbrechen S. 30; und zwar regelmäßig am Sonntag S. 32; mit dem Brotbrechen wurden keine Agapen-Liebesmahlzeiten verbunden S. 34; Act. 6, 1—6 handelt es sich lediglich um eine ad hoc eingerichtete Witwenversorgung S. 34, und 1 Kor. 11, 17—34 fehlt jeder Hinweis auf die Ausspeisung der Gemeindearmen im Zusammenhang mit dem Herrnmahl S. 35; das „Brotbrechen" der Apostelgeschichte ist gleichbedeutend mit dem „Herrnmahl" des 1. Korintherbriefes S. 37; es bildete einen Teil des christlichen Kultus S. 38; es wurde als die Gemeindefeier der

καινὴ διαθήκη begangen S. 39; Untersuchung über diesen Begriff S. 40; der Wein, das Symbol des zur Schließung des neuen Bundes erforderlichen Blutes, hat beim Herrnmahl nicht gefehlt S. 43; Folgerungen aus dem Charakter des Herrnmahles als der Gemeindefeier des neuen Bundes für den Kultus der ersten Christen S. 45; es wird als Vollendung des alttestamentlichen Opfers verstanden S. 46; analog der jüdischen Opfermahlzeit wurde eine Verbindung mit dem erhöhten Christus angenommen S. 47; das Herrnmahl ist nicht als Totenmahl zu beurteilen S. 48; durch das Herrnmahl wird die Gemeinschaft der Teilnehmer untereinander hergestellt S. 49; Zusammenfassung S. 50.

4. Die Mahlzeiten in den christlichen Gemeinden der Anfangszeit 50

A) Der Übergang von der juden- zur heidenchristlichen Gepflogenheit 51

Die Judenchristen verlangten in der Anfangszeit von den Heidenchristen die Beobachtung der jüdischen Reinigungsvorschriften S. 51; dieser Zustand ließ sich für die Dauer nicht aufrechterhalten S. 51; Paulus suchte eine Lösung des Problems herbeizuführen, indem er das mosaische Gesetz für die Heidenchristen nicht gelten ließ S. 52; Einholung des Gutachtens der „Säulenapostel" auf dem sogenannten Apostelkonzil in Jerusalem S. 52; abweichende Berichterstattung über den Verlauf der Verhandlungen in Gal. 2, 14 und Act. 15, 1—29 S. 53; nach dem Galaterbrief hat Paulus in Jerusalem die grundsätzliche Anerkennung des gesetzesfreien Christenstandes der Heidenchristen erreicht S. 53; die Frage der Tischgemeinschaft wurde offen gelassen S. 54; deshalb der Streit zwischen Paulus und Petrus in Antiochien S. 55; Paulus hat das Übereinkommen mit den Urapposteln in dem Sinne verstanden, daß die Tischgemeinschaft zwischen Juden- und Heidenchristen mit eingeschlossen sei S. 55, wohingegen Jakobus in diesem Falle die gesetzlichen Bindungen beibehalten wissen wollte S. 56; Petrus und Barnabas schwankten infolge der Unklarheit in dieser Fragestellung hin und her S. 57; der Verfasser der Apostelgeschichte berichtet einerseits, Petrus und Jakobus hätten das Heidenchristentum bedingungslos anerkannt S. 58, andererseits läßt er auf dem „Apostelkonzil" das Aposteldekret, das den Heidenchristen die Beobachtung gesetzlicher Vorschriften auferlegt, zustandegekommen sein S. 60; das Aposteldekret sollte nicht die Frage der Tischgemeinschaft zwischen Juden- und Heidenchristen regeln S. 62; seine Geschichtlichkeit läßt sich nicht aufrechterhalten S. 63; seine außerkanonische Textgestalt erscheint apokryph S. 64; da Paulus an der Abfassung des Aposteldekrets nicht beteiligt sein kann S. 65, muß angenommen werden, daß es die jerusalemische Gemeinde für ihren Wirkungskreis erlassen hat S. 66, und zwar nach „dem Apostelkonzil" für die „gläubigen Heiden", die sich den Judenchristen zu nähern wünschten S. 67; Zusammenfassung: In bezug auf die Tischgemeinschaft hat in der Urkirche keine einheitliche Auffassung bestanden S. 68.

B) Die Gestaltung der Mahlzeiten in den paulinischen Gemeinden 69

Paulus hält an der Zulässigkeit der Tischgemeinschaft zwischen Juden- und Heidenchristen fest S. 69; Schwierigkeiten in Kolossae durch judaistische Gnostiker S. 70, in Rom durch christliche Asketen hellenistischen Ursprungs hervorgerufen S. 72; in Korinth Streit zwischen den „Schwachen" und „Freien" wegen der Teilnahme dieser an heidnischen Kultmahlzeiten S. 73; Paulus sucht in der

Weise zu vermitteln, daß er zunächst „den Freien“ recht gibt, daß Götzen nichts seien S. 78, es ihnen aber nahelegt, um der Brüder willen auf ihre Freiheit zu verzichten S. 74; von einer andern Erwägung aus gelangt der Apostel zu dem Ergebnis, daß der Genuß von Götzenopferfleisch Götzendienst sei, der im Hinblick auf das Herrnmahl unbedingt zu unterbleiben habe S. 75; bei diesem haftet sein Interesse an dem würdigen Genuß von Brot und Kelch, während er alle andern Bestandteile der Mahlzeit schon mit Rücksicht auf die sich daraus ergebenden Mißhelligkeiten überflüssig findet S. 76; in seinen theologischen Erwägungen über das Herrnmahl bildet er die jerusalemischen Vorstellungen, von denen er ausgeht S. 77, in Gegenüberstellung der christlichen Kultfeier zu den Götzenopfermahlzeiten im Sinne eines pneumatischen Sakramentalismus weiter S. 79; Sakramentalismus und Mystik bei Paulus S. 82.

C) Die johanneische Auffassung 84

Zusammenstellung der in Betracht kommenden Stellen aus den johanneischen Schriften S. 84; die Mahlzeiten, bei denen Jesus zugegen ist, haben sakramentalen Charakter S. 86; ebenso das Mahl in der Endzeit S. 89; die Speisen und Getränke beim kultischen Mahle S. 91; der Fisch kein sakramentales „Element“ S. 91; ebensowenig das Wasser S. 91; Wein und Brot S. 92; die pneumatische Sakramentsauffassung überwiegt S. 93, aber die realistische klingt als Unterton mit S. 94; die Eucharistie bewirkt das ewige Leben, das andererseits vom Glauben an den Herrn abhängig gemacht wird, S. 95; durch sie wird zugleich die unmittelbare Verbindung mit dem erhöhten Herrn herbeigeführt S. 97; Johannes rückt die Eucharistie in die Sphäre hellenistischen Mysterienwesens S. 98.

5. Die Eucharistie als gemeinsame Mahlzeit im nachapostolischen Zeitalter 99

Die Bezeichnungen für die Eucharistie S. 99; Agapen im nachapostolischen Zeitalter nicht nachweisbar S. 101; weder bei Ignatius S. 102, noch bei Justin S. 103, noch im Pliniusbrief S. 103, noch in der Didache S. 105, noch im Judasbrief S. 107, höchstens bei Minutius Felix S. 110 und im Diognetbrief S. 111, die aber beide bereits der nächsten Periode angehören, S. 112; die Veranstaltung von Agapen von der privaten Wohlfahrtspflege nicht gefordert S. 112; die Eucharistie wurde regelmäßig am Sonntag von der ganzen Gemeinde, an Wochentagen in kleinerem Kreis S. 114, an einem von der Gemeindeleitung zu bestimmenden Orte begangen S. 115; θυσιαστήριον bedeutet „Altar“ als Opfertisch im übertragenen Sinne S. 117; in den apokryphen Apostelakten nur scheinbar die Eucharistie mit Brot allein vorausgesetzt S. 119; aus enkratischen Beweggründen haben nicht nur an der Peripherie der Großkirche stehende Kreise, sondern auch Kirchenchristen, diese vielfach aus Bequemlichkeit, bei der Eucharistie Wasser verwendet (vielleicht Justin) S. 122; Schilderung der Eucharistiefeier in der Didache S. 126; die Unstimmigkeiten zwischen der Berichterstattung in der Didache und bei Justin über die Sonntagsfeier S. 129, nicht unüberbrückbar S. 130; religiös-theologische Ausdeutung der Eucharistie S. 131; Parusiegedanken S. 131; Opferauffassung S. 132; die Erwägung der Bundesschließung tritt zurück S. 133; die Eucharistie als Mittel zur Erlangung der Unsterblichkeit S. 135; das theologische Interesse an der Menschwerdung Christi zum Zwecke der

Erlangung der Unvergänglichkeit S. 136; keine Wandlungslehre, die Elemente Träger überirdischer Kräfte S. 140; Heilswirkungen der Eucharistie S. 144; Abwehr des Teufels S. 144; Gemeinschaft mit Christus S. 145; Eucharistie und Einheit der Kirche S. 145; Gemeinsamkeiten mit den antiken Mysterien-Kultmahlen und Abgrenzung gegenüber denselben S. 146.

6. Die Agapen im Zeitalter der Patristik 147

A) Das Wesen der Agape 147

Als richtige Mahlzeit ist die Agape erst im Zeitalter der Patristik nachweisbar S. 147; die Nachrichten darüber S. 147; Tertullians Darlegung des Wesens der Agapen im Unterschied von den rein gottesdienstlichen Zusammenkünften S. 148; der Nachdruck liegt auf der christlichen Geselligkeit und nicht der Armenausspeisung, die freilich nicht fehlt S. 152; die Eucharistie mit der Agape nicht verbunden S. 152; die Auffassung des Clemens von Alexandrien von der Agape als dem im Sinne des Logos veranstalteten christlichen Gastmahl S. 153; Abgrenzung derselben gegenüber heidnischen Gelagen S. 155, in bezug auf die Gesinnung der Teilnehmer S. 157 und die äußere Aufmachung S. 158; auch nach des Clemens Mitteilungen keine Verbindung von Agape und Eucharistie S. 160; als Veranstalter kommen Privatpersonen in Betracht S. 161; die Agapen in den Kirchenordnungen S. 162; nach den Canones Hyppolyts bilden sie einen Zweig der privaten Wohlfahrtspflege S. 163; die vier Arten der gemeinsamen Mahlzeiten S. 164; der religiöse Charakter der Agapen nach den Can. Hipp. S. 166; die doktrinäre Einstellung der Can. Hipp. in bezug auf die Agapen S. 167; die Ägyptische Kirchenordnung berührt sich in den entscheidenden Bestimmungen über die Agapen mit den Can. Hipp., hebt aber ihre kultische Bindung und ihren charitativen Charakter stärker hervor S. 168; die apostolischen Konstitutionen beschränken die Agapen auf die Ausspeisung alter Frauen, wobei darauf Bedacht genommen wird, daß dadurch der Anteil des Klerus an den Naturalgaben keine Einbuße erleide S. 170; in der Syrischen Didaskalia der gleiche Grundzug: die Abgabe von Lebensmitteln an den Bischof zum Zwecke der Verteilung an die Witwen der Veranstaltung von Witwenmahlen vorgezogen S. 171; die Constitutiones per Hippolitum beschränken die Agapen auf die Totenmahlzeiten S. 172; im Testamentum Domini Nostri Jesu Christi außer den convivia fidelium auch Agapen als Totenmahlzeiten vorausgesetzt S. 173; aus den Angaben über die Agapen läßt sich die Priorität der Canones Hipp. von dem achten Buch der apostol. Konstitut. erweisen S. 174; die Kirchenordnungen gewähren einen Einblick in die Agapenpraxis der morgen- und abendländischen Kirche in der Zeit vom dritten bis fünften Jahrhundert S. 175; der Vergleich der Bestimmungen der Kirchenordnungen über die Agapen mit den Angaben bei Clemens S. 176 und bei Tertullian S. 177 ergibt eine Übereinstimmung in den wesentlichen Grundzügen S. 179; die Witwen- S. 181, die Totenmahlzeiten S. 182.

B) Die Herkunft der Agape 184

Die Auffassung und die Art der Feier der Eucharistie schließt ihre Verbindung mit der Agape aus S. 184; Augustin führt geradezu Paulus als Kronzeugen dafür an S. 189; von biblischen Voraussetzungen allein läßt sich die Herkunft der Agapen nicht erklären S. 190, da ihre dreifache Abzweckung weder im Neuen S. 190, noch im Alten

Testament S. 191 vorgezeichnet ist; die Agapen erscheinen auch nicht als Nachbildungen von Mahlzeiten, die mit charitativer bzw. religiöser Abzweckung auf hellenistischem Boden begangen wurden S. 192; sie weisen wohl mit der Praxis der collegia tenuiorum S. 192, ebenso wie mit den Kultmahlen der Thiasoi S. 194 und des Eranos S. 197 gewisse Parallelen auf, die Abweichungen sind aber doch so bedeutend, daß man ihren Ursprung im eigenen Umkreis der Kirche suchen muß S. 197; es liegt nahe, sie aus dem Abwehrkampf gegen die Gnostiker, die für sich die Erfüllung „der vollendeten Agape" beanspruchen, herzuleiten S. 198; die Agapen haben in der Zeit von 160 bis 200 ihre Ausprägung erhalten S. 202.

C) **Der Ausgang der Agape** 203

Im Laufe der Zeit, besonders in der nachkonstantinischen Ära, verfehlten die Agapen ihren ursprünglichen Zweck S. 203; sie verloren ihre Bedeutung für die Erbauung S. 204; die Armenpflege wurde je länger desto mehr in die Hand des Bischofs gelegt S. 205; mit der Zunahme der sozialen Spannungen innerhalb der christlichen Gesellschaft verschwand der intime Charakter der Agapen S. 206; die Agapen werden in die Kirche verlegt, aber die Abhaltung daselbst bald als mit der Würde des gottesdienstlichen Raumes unvereinbar empfunden S. 207; die Witwenmahle hörten mit dem Erlöschen des Witwenamtes auf S. 208; die Totenmahlzeiten wurden im Anfang wegen ihrer Anpassung an heidnische Volkssitten geduldet S. 208, später aber gerade deshalb verboten; Augustin im Vordergrund des Kampfes gegen sie S. 209; das Liebesmahl in der äthiopischen Kirche, das noch im 17. Jahrhundert nachweisbar ist, erscheint nicht als ein ursprünglicher Agapentypus, sondern als Sondereinrichtung dieser Kirchengemeinschaft S. 210.

Exkurs. Die kultischen Mahlzeiten in den heidnischen Mysterien . 212

Tatsachenmaterial S. 213; Grundzüge der heidnischen Mahlzeiten S. 218.

Die gemeinsamen Mahlzeiten der ersten Christen nehmen ihren Ausgang von jüdischen Einrichtungen. Wir müssen deshalb hier einsetzen.

1. DIE GEMEINSAMEN MAHLZEITEN DER JUDEN

Wir greifen die für uns entscheidenden Momente heraus:

1. Die Juden suchten die Weihe aller Höhepunkte des öffentlichen und privaten Lebens, soweit die Art der betreffenden Feier es nur irgendwie zuließ, durch die Veranstaltung von Mahlzeiten in größerem oder kleinerem Kreis zu erhöhen [1]). Die Entwöhnung der Kinder (Gen. 21, 8), Geburtstage (Gen. 40, 20), Hochzeiten (Gen. 29, 22; Richt. 14, 10), die Einbringung der Ernte (Ruth 3, 7), die Weinlese (Richt. 9, 27), besonders der Besuch von Gästen (Gen. 18, 1; 19, 3; 43, 16), Volksfeste (1 Sam. 9, 13), der Zusammenschluß von Gesinnungsgenossen (1 Kön. 1, 9. 25), die Besiegelung der Bundesgenossenschaft (1 Kön. 20, 12), vor allem die hohen Feste, Ostern (Exod. 12, 46), Pfingsten (Tob. 2, 1) und Laubhütten (Deut. 16, 14) boten hierzu reichlich Gelegenheit. Zur Hebung der Geselligkeit wurden Gastmähler als Ausdruck des Wohlbehagens (Hiob 1, 4; Amos 6, 4; Jes. 5, 12) angesetzt. In welchem Maße Festmahle als sehnsüchtig begehrte Glanzpunkte des Daseins in Geltung standen, verdeutlicht die Tatsache, daß selbst die Erfüllung gesteigerter religiöser Erwartungen in dieser Form erwünscht wurde (Ps. 23, 5; Jes. 25, 6).

2. Für das Volksleben erlangten eine besondere Bedeutung die Mahlzeiten, die den Zweck hatten, die Volkszusammengehörigkeit zum Ausdruck zu bringen. Ihre Wichtigkeit erhöhte sich in dem Maße, als die Juden im Laufe der Zeit ihre politische Freiheit einbüßten. Für die Diasporajuden waren gerade diese gemeinsamen Mahle eine willkommene Gelegenheit, ihre Stammeszugehörigkeit zu bekunden. Von den römischen „Bundesgenossen" hatten es sich die

1) K. F. Keil, Handbuch der bibl. Archäologie II, 86; Paul Volz, Die biblischen Altertümer, S. 360; Samuel Krauß, Talmudische Archäologie III, 35 f.

Juden ausbedungen, „nach ihren eigenen Bräuchen leben und Geld zu gemeinsamen Mahlen und Opfern beitragen zu dürfen“ [1]). In dem betreffenden Reskript an die Obrigkeit von Paros hebt der Konsul Caius Julius hervor, Cäsar habe in der Verordnung, durch die alle sonstigen Versammlungen in Rom untersagt wurden, allein den Juden es ausdrücklich gestattet, „sich nach ihren hergebrachten Sitten und Bräuchen zu versammeln“ [2]). Dabei handelt es sich in erster Linie um die Feier des Passahmahles. Aus dem ursprünglichen Frühjahrsfest wurde das Nationalfest der Juden. In die Erinnerung an den Auszug aus Ägypten, dem Lande der Knechtschaft, wurde unwillkürlich, wenn man den Blick aus der Vergangenheit in die Zukunft lenkte, die Hoffnung auf bessere Tage, die Hoffnung auf die endgültige Erlösung des auserwählten Volkes hineingewoben. Die allegorische Schriftauslegung half nach. Für den Verlauf des Passahmahles hatte man eine richtige Liturgie aufgestellt, um den spezifisch jüdischen Charakter des Festes zur Geltung zu bringen. Zwischen Schriftverlesung, Gebet und Psalmengesang wurden das Brot gebrochen, die bitteren Kräuter genossen, das Passahlamm verzehrt und vier Becher Wein herumgereicht; alles im Sinne einer bestimmten Symbolik [3]). Dem großen Hallel sollte nach der Anweisung des Rabbi Akiba der Segensspruch angehängt werden: „Also lasse uns der Herr unser Gott und der Gott unserer Väter die andern noch zukünftigen Zeiten und Feste in Frieden erreichen, daß wir uns freuen über den Bau Deiner Stadt, und fröhlich sein über Deinen Dienst [4]).“ Der besondere Charakter des Passahmahles erschien auch dadurch gewahrt, daß nur solche daran teilnehmen durften, an denen das Bundeszeichen vollzogen worden war. Ausländer und Sklaven konnten zugelassen werden, wenn sie vorher beschnitten wurden (Exod. 12, 43—51). Nur diejenigen weiblichen Wesen kamen als Teilnehmer an dem Passahmahl in Betracht, deren Väter oder Männer hierzu berechtigt waren [5]). Frauen, Kinder und Sklaven mußten

1) Flav. Josephus, Antiqu. Jud. XIV, 10, 8 (Ausg. B. Niese III, 223f.); E. Schürer, Gesch. des jüd. Volkes III, 68.

2) Josephus. Ebd.

3) Mischna; Pesachim, Kap. 10.

4) Ebd. Kap. 10, Abs. 6. Vgl. Volz a. a. O., S. 105. W. Nowack, Lehrbuch der hebräischen Archäologie II, 175.

5) Pesachim VIII, 1. Vgl. G. Beer, Die soziale und religiöse Stellung der Frau im israelitischen Altertum, S. 37.

demnach erst durch die Männer, unter deren Schutz sie gestellt waren, die Beglaubigung ihrer Zugehörigkeit zum Bundesvolk erhalten, ehe ihnen der Mitgenuß des Passahmahles zugebilligt werden konnte [1]). — Die Forderung des Deuteronomiums (16, 5), das Passahmahl in Jerusalem zu halten, ließ sich nicht alljährlich ohne weiteres durchführen; aber jeder fromme Jude hatte das Bedürfnis, es möglichst oft in der heiligen Stadt zu feiern. Die Zweckmäßigkeit dieser gemeinsamen Mahlzeiten in Jerusalem begründet Flavius Josephus damit, „es sei vorteilhaft (καλόν), daß Genossen desselben Stammes und derselben Einrichtungen einander nicht fremd bleiben" [2]). Die Diasporajuden strömten zu den großen Festen, besonders zu Ostern, massenweise nach Jerusalem, um auch durch die Teilnahme an gemeinsamen Mahlzeiten mit Stammesgenossen daselbst — die Hauptsache war selbstverständlich das Opfer, das nur hier dargebracht werden durfte — einer nationalen Pflicht zu genügen.

3. Das jüdische Zusammengehörigkeitsbewußtsein erfuhr eine besondere Förderung durch die Pflege der intimen Tischgenossenschaft, die sich bei den gemeinsamen Mahlzeiten von selbst ergab. Zunächst war es der kleine Kreis der Bewohner eines oder zweier Häuser, der sich zusammenschloß, um durch ein Festmahl den feierlichen Anlaß mit entsprechendem Nachdruck herauszustreichen (Exod. 12, 4. 46); außer den Familienangehörigen durften auch die im Hause Bediensteten und etwaige Gäste, sofern sie beschnitten waren, zugezogen werden (Exod. 12, 48). Das früher erwähnte Zugeständnis Cäsars an die Juden betreffs der Abhaltung von Mahlzeiten ist in dem Sinne zu verstehen, daß sie niemand daran hindern sollte, zu Tischgenossenschaften zusammenzutreten. Die Diasporajuden, die nach Jerusalem übersiedelt waren, hielten den Zusammenhang mit ihrer früheren Heimat insofern aufrecht, als sie in der neuen eigene Synagogalverbände einrichteten (Act. 6, 8 f.). Daß dieser Zusammenschluß von Landsleuten in gemeinsamen Mahlzeiten, bei denen Gäste von dorther gern Aufnahme fanden, sich besonders ausprägte, versteht sich von selbst. So haben auch die jüdischen Festpilger in Jerusalem, soweit sie nicht bei Bekannten zu Gast geladen waren, Tischgenossenschaften, die sich aus Teilnehmern der

1) Ebd.
2) Antiqu. IV, 7 (Niese I, 204).

gleichen Herkunft zusammensetzten, gebildet [1]). Es konnte nicht ausbleiben, daß die sozial und geistig Gleichstehenden sich zu Tischgenossenschaften zusammenschlossen [2]). — Am deutlichsten kommt dies zum Ausdruck bei den Essenern, die man mit Flavius Josephus, der ihnen vorübergehend selbst angehört hat, nicht als jüdische „Sekte" abtun darf, sondern als eine auf dem Boden des mosaischen Gesetzes stehende Religionspartei neben den Pharisäern und Sadduzäern ansehen muß [3]). Zum engsten Kreis gehörten nur diejenigen, denen bei den gemeinsamen Mahlzeiten, die sich nach einem festgelegten Ritual abwickeln mußten, das Recht zur Tischgenossenschaft zugebilligt werden konnte. Und diese war an bestimmte Voraussetzungen geknüpft. „Bevor jemand an der gemeinsamen Mahlzeit teilnimmt, leistet er schauderhafte (φρικώδεις) Eide, daß er die Gottheit ehren, seine Pflichten gegen die Menschen erfüllen, niemandem eigenmächtig oder auf Befehl etwas Böses zufügen, stets die Ungerechten hassen und den Gerechten beistehen werde [4])."

4. In der Gastfreundschaft prägt sich soziales Empfinden aus. Die gemeinsamen Mahlzeiten, voran das Passahmahl, sollten den Juden Gelegenheit geben, ihre Mildtätigkeit bedürftigen Volksgenossen gegenüber zu bekunden. In der mosaischen Gesetzgebung wird mit allem Nachdruck hervorgehoben, daß „Witwen und Waisen, die in deinen Ortschaften wohnen", ebenso wie die Leviten und Fremdlinge an den Freuden der Feste, d. h. an den Mahlzeiten, teilnehmen sollen (Deuter. 16, 11 u. 14). Auch bei der Abgabe des Zehnten, die alle drei Jahre zu erfolgen hatte, sollte darauf Bedacht genommen werden, daß diese davon satt zu essen bekommen (Deuter. 14, 29 u. 26, 12 f.). Wenn die Diasporajuden von Cäsar die Erlaubnis erwirkten, für Mahlzeiten Kollekten veranstalten zu dürfen [5]), so geschah es offenbar in der Absicht, um der obigen Bestimmung des Gesetzes genügen zu können. Flavius Josephus prägt seinen Zeitgenossen aus dem Gesetze des Mose die Verpflichtung

1) Schürer a. a. O. III, 96.

2) Volz a. a. O., S. 361.

3) De bello Jud. II, 8, 2 (Niese VI, 137). Vgl. Eduard Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums II, 393—402.

4) De bello Jud. II, 8, 7 (Niese VI, 140).

5) Flav. Josephus, Antiqu. XIV, 10, 8 (Niese III, 224).

ein, „daß der Erlös des anderen Zehnten auf Gastmähler und Opfer in der heiligen Stadt verwendet werden solle“ [1]). Es fiel wohl auch in die Rechtsbefugnisse der in jeder Stadt zu wählenden sieben „tugendhaften und gerechtigkeitsliebenden“ Männer, die die Behörde bilden [2]), darüber zu wachen, daß die betreffenden Gelder ihrer richtigen Bestimmung zugeführt wurden. In Jerusalem selbst kam man den Festpilgern aus der Diaspora soweit entgegen, daß man ihnen für das Passahmahl ein Zimmer kostenlos überließ [3]). Die Essener überboten hinsichtlich der charitativ-sozialen Seite der gemeinsamen Mahlzeiten die übrigen Stammesgenossen, indem sie gerade dabei „die vollkommene Gütergemeinschaft“ herbeiführten. Sie wählten aus ihrer Mitte „treffliche Männer“, die die Lebensmittel für alle gleichmäßig herbeischaffen sollten; so geschah es, „daß der Reiche an seinem Besitz keinen größeren Anteil hatte als der Bedürftige“ [4]). Auf diese Weise stand bei den Essenern nicht nur das Passahmahl, sondern auch jede Mahlzeit im Zeichen der Charitas.

5. Der Israelit war überzeugt, daß er durch die Befolgung der gesetzlichen Verordnungen hinsichtlich der Mahlzeiten auch seinen religiösen Verpflichtungen genügte. Das Gesetz bestimmte, wie sich der Jude in allen Lebenslagen zu benehmen habe, und als fromm galt, wer von den göttlichen Geboten nichts wegnahm. Die Kasuistik der Rabbinen hatte daher einen weiten Spielraum, die praktischen Bedürfnisse des Lebens unter den jeweiligen Verhältnissen mit dem Wortlaut des Gesetzes in Einklang zu bringen. Die Anweisungen der Mischna über die Mahlzeiten [5]) beweisen zur Genüge, daß das spätere Judentum das gesetzlich korrekte Verhalten bei den Gastmählern als Befolgung religiöser Bindungen empfunden hat. Daß dies bei den großen Festen, die dem Volke die gnädige Bewahrung durch Jahwe zum Bewußtsein bringen sollten, der Fall war, versteht sich ohne weiteres von selbst. Aber der fromme Israelit war verpflichtet, bei jeder Mahlzeit Gottes im Gebet zu gedenken, so daß er jedesmal, wenn er sich zu Tische setzte, das Bewußtsein hatte, einen Akt religiöser Pietät zu vollziehen. Die Mahlzeit nahm ihren Anfang mit

1) Ebd. IV, 8, 8, 19, 22 (Niese I, 204).
2) Ebd. IV, 8, 14 (Niese I, 205).
3) Keil a. a. O. I, 384.
4) Flav. Josephus, Antiqu. XVIII, 1, 5.
5) Z. B. I Brachoth, III Pesachim, VI Succah u. a. passim.

einem Tischgebet, das eine im Chor zu sprechende Segensformel einleitete (1 Sam. 9, 13)[1]). Der Wortlaut des Segensspruches war je nach der Zahl der Teilnehmer festgelegt[2]). „Zwei Gesellschaften, die in einem Hause essen, sind zum gemeinschaftlichen Segnen verbunden, wenn sie einander zum Teil sehen können; können sie einander nicht sehen, so spricht jede Gesellschaft den Segen für sich[3])." Daß jede Mahlzeit mit einem Gebet geschlossen wurde, ergab sich von selbst. Aber auch über einzelnen Speisen und Getränken, die während des gastlichen Zusammenseins aufgetragen wurden, sollten bestimmte Gebete gesprochen werden[4]). Besonders galt dies von Brot und Wein. Beim Brechen des Brotes wurde ein Weihespruch hergesagt, und es durfte während der Mahlzeit kein Wein genommen werden, über dem nicht vorher der vorgeschriebene Segensspruch gebetet worden war[5]). Die Rabbinen gestehen es ausdrücklich zu, daß der nach dem offiziellen Schluß der Mahlzeit genossene Wein auch ohne Gebet getrunken werden dürfe, „wenn man über den Wein vor der Mahlzeit den Lobspruch gesagt hat"[6]). Das „Brotbrechen" (פרס) wurde im Laufe der Zeit mit Rücksicht auf das damit verbundene ständige Gebet zu einer Art liturgischem Ritus[7]). Da das Brot besonders bei den gewöhnlichen Eßzeiten die Hauptspeise bildete[8]), war „Brotbrechen" im Sprachgebrauch vielfach gleichbedeutend mit „Mahlzeit halten"[9]). Brot und Wein galten als die wichtigsten Bestandteile einer Mahlzeit — als Mahlzeit schlechthin[10]) —, so daß man in den Dank an Gott für diese beiden Gaben den Dank für Speise und Trank überhaupt miteinbeziehen konnte. (Vgl. Richt. 19, 19.) Die Vorschriften der Mischna tragen diesem Umstande Rechnung[11]). Die über den Speisen gesprochenen Weihesprüche haben durchwegs den Charakter des Dankes und Lobes an Gott für die Segnungen, die er seinem Volk in Vergangenheit und Gegenwart zuteil werden läßt. Auch die Segenssprüche beim Passahmahl sind nicht anders gehalten[12]). Infolgedessen ist die Auffassung von Keil[13]) u. a. abzuweisen, als ob im Passahmahl, wie es die Juden daheim feierten, „das sacri-

1) Krauß a. a. O. III, 36. 2) Mischna; Brachoth VII, 3.
3) Ebd. VII, 5. 4) Ebd. VI. 5) Ebd. VI, 5. 6) Ebd.
7) Krauß a. a. O. III, 51.
8) Ebd. I, 104; Volz a. a. O., S. 308.
9) Krauß a. a. O. III, 51.
10) 1 Mos. 14, 18; 5 Mos. 29, 5; Nehem. 5, 15; Jes. 36, 17; Klagel. 2, 12.
11) Brachoth VI, 5. 12) Pesachim X. 13) a. a. O. I. S. 385.

ficium zum sacramentum, das Opferfleisch zum Gnadenmittel wird, unter welchem der Herr sein verschontes und erlöstes Volk in die Gemeinschaft seines Hauses aufnimmt und ihm Lebensspeise zur Erquickung der Seele darreicht". Es liegt hier eine Verwechslung mit den Opfermahlzeiten vor, die seit der Gesetzgebung des Deuteronomiums nur auf dem heiligen Berge beim Tempel in Jerusalem abgehalten werden durften. Bei diesen kommt nach der Überzeugung der Teilnehmer tatsächlich eine nähere Verbindung mit Jahwe zustande (Deuter. 16, 2. 6. 11). Hierfür ist ein Dreifaches entscheidend: Der Ort, das ist das Wohnhaus Jahwes, der vermittelnde Priester und das Blut, mit dem dieser den Altar zum Zeichen der Darbringung der Gabe an Gott besprengte (Lev. 3, 2; 7, 1 ff.). Die ganze Veranstaltung war so gedacht, als ob Jahwe bei der Mahlzeit der Opfernden, die an heiliger Stätte ihre mitgebrachten Gaben verzehrten, zugegen sei (Deuter. 12, 17 f.; 14, 26). Und solange der Tempel bestand, ist es dabei geblieben [1]). Aber es ist nicht so, als ob die mit der Tempelopfermahlzeit verknüpften Vorstellungen ohne weiteres auf die in der Hausgemeinschaft unter Leitung des Ältesten abgehaltenen gemeinsamen Mahlzeiten, besonders das Passah, übertragen worden seien. Die überlieferten Tischgebete lassen jedenfalls davon nichts erkennen [2]). Selbst bei den Essenern, die nach den beachtenswerten Ausführungen von P. E. Lucius in den gemeinsamen Mahlzeiten ein Äquivalent für das Opfer in Jerusalem, an dem sie nicht teilnahmen, erblickten [3]), bewegen sich die bei den rituellen Mahlzeiten gesprochenen Gebete in der gleichen Richtung. Flavius Josephus teilt aus eigener Erfahrung mit, daß „sie zu Beginn und zum Schluß der Mahlzeit Gott als den Geber der Nahrung ehren" [4]). Er hätte es sicherlich erwähnt, wenn die Essener in ihrem Gebetsritual in einer so entscheidenden Frage von der sonstigen jüdischen Gepflogenheit erheblich abgewichen wären. Es fehlte eben bei den Mahlzeiten der Hausgemeinschaft das Blutopfer, durch das im Tempelkult die unmittelbare Beziehung zu Jahwe hergestellt worden war. Aber der religiöse Charakter der jüdischen Mahlzeiten besteht zurecht.

1) Josephus, De bello Jud. VI, 9, 3 (Niese VI, 429).

2) Vgl. H. Greßmann, Opfer, R. G. G. III, 963 u. 965; O. Schmitz, Die Opferanschauung des späteren Judentums, S. 205; und Mischna; Pesachim X.

3) Der Essenismus in seinem Verhältnis zum Judentum, S. 104.

4) De bello Jud. II, 8, 5 (Niese VI, 139).

Dieser kam noch besonders zum Ausdruck in der Beobachtung der kultischen Reinigungsgebote bei den gastlichen Zusammenkünften. Ein Jude, der sich an das mosaische Gesetz hielt, mußte darauf Bedacht nehmen, daß er sich weder durch die Auswahl und die Art der Zubereitung der aufgetragenen Speisen noch durch die übrigen Teilnehmer der Mahlzeit verunreinige.

Unter dem Eindruck der politischen Ereignisse gaben die Juden ihren ursprünglich liberalen Standpunkt mit der Zeit auf. Zunächst gewährte man einem durch jüdisches Gebiet durchziehenden Fremdling gern Obdach (Hiob 31, 32) und setzte ihm ohne weiteres Speise und Trank vor (Gen. 18, 19; Richt. 19)[1]; ja aus der Eßgemeinschaft erwuchs demselben ein Schutzverhältnis[2]. Der im jüdischen Land bodenständige oder angesiedelte Fremdling wurde unter den Rechtsschutz des Gesetzes gestellt (Exod. 22, 20f.; Lev. 25, 6; Num.15, 15; Deut. 1, 16 u. a. m.). In bezug auf die Rechtssicherheit des Volksfremden hat man sich in Israel auch später von den Grundsätzen der Humanität bestimmen lassen; aber der ungehinderte gesellschaftliche Verkehr des Stammesjuden mit demselben wurde immer mehr erschwert, eben mit Rücksicht auf die kultische Reinheit. Im Deuteronomium macht sich ganz deutlich das Bestreben bemerkbar, die Grenzen zwischen Rein und Unrein scharf zu ziehen. Das Jahwe geheiligte Volk (7, 6) soll in einem „nicht mit Sünden befleckten Lande" wohnen (24, 4). Deshalb wird z. B. verfügt, daß die Ammoniter und Moabiter selbst im zehnten Glied von der Gemeinde Gottes auszuschließen seien (23, 4). Daneben wird jedoch der nichtjüdische Sklave und Fremdling, soweit er Hausgenosse war, unbedenklich zur Mitfeier beim Wochen- und Laubhüttenfest zugelassen (16, 11ff.). Aber es hatten sich daraus Unstimmigkeiten herausgebildet, die beseitigt werden mußten. Nach der Rückkehr aus dem Exil wurde bei dem Wiederaufbau der Gemeinde mit allen Unklarheiten aufgeräumt. „Alles ausländische Wesen verunreinigt" (Neh. 13, 30). Deshalb wurde dem gesetzestreuen Juden geboten, die gesellschaftlichen Beziehungen mit den Heiden abzubrechen. Um aber dennoch eine Grundlage für den gegenseitigen Verkehr zu schaffen, legten es die Gesetzgeber den Fremden nahe, in die kultische und

1) Max Löhr, Gastfreundschaft im Lande der Bibel einst und jetzt. Palästinajahrbuch II, 52ff.

2) Bertholet, a. a. O. S. 25f.

religiöse Gemeinschaft der Juden einzutreten. Es war eigentlich die Folge des Grundsatzes, daß einerlei Satzung im Lande herrschen solle — (Num. 15, 14 f.). An dem Passahmahl durfte fortab nur ein Fremder teilnehmen, der sich zuvor hat beschneiden lassen (Exod. 12, 48, Joseph. De bello Jud. VI, 9, 3). Aber man blieb dabei nicht stehen.

Die Lev. 11 u. a. a. O. zusammengestellten Vorschriften über Rein und Unrein erfuhren durch die Auslegungskünste der Rabbinen eine solche Erweiterung, daß das Leben eines frommen Juden dadurch auf Schritt und Tritt beengt wurde[1]). Man lese daraufhin z. B. die Mischna-Traktate Kelim, von den Gefäßen und Geräten, Tohoreth, von den Reinigungen, Schabbath, vom Recht des Sabbats u. a. m. Ein gesetzesstrenger Jude war nicht sicher, ob er sich nicht selbst durch das Essen bei einem Volksgenossen, der es mit den kultischen Bestimmungen nicht ganz ernst nahm, verunreinige. Ein Mitglied des sog. Chaberbundes hatte z. B. aus diesem Grunde Bedenken, eine Einladung zu einem Angehörigen des Bauernstandes anzunehmen[2]). Und was erst, wenn der Gastgeber ein Nichtjude war? Die zahlreichen Berührungen politischer, wirtschaftlicher und sonstiger Art brachten es in Palästina und noch mehr in der Diaspora mit sich, daß Juden von Heiden zu Gast geladen wurden. Selbst wenn die Juden sich bei solchen Gelegenheiten von ihrem eigenen Diener mitgebrachte Speisen vorlegen ließen, war es kaum zu vermeiden, daß sie sich nach der Auffassung der strengen Gesetzesrichtung einer Verunreinigung aussetzten[3]).

Es bestand der Grundsatz zurecht, daß die Berührung mit allem Heidnischen eine Verunreinigung verursache. So konnte die Ansicht aufkommen: „Man lädt einen Heiden nicht zu Tisch; denn wer es tut, verursacht seinen Kindern die Strafe des Exils[4])". Dadurch war der gesellschaftliche Verkehr zwischen Juden und Heiden grundsätzlich aufgehoben. Gewiß hing es von dem einzelnen ab, inwieweit er sich durch die rabbinische Gesetzesauslegung eine Bindung auferlegte — und es haben sich hierin verschiedene Abstufungen her-

1) Vgl. Schürer, a. a. O. II, 478—483; Bousset, a. a. O. 147 f.; Volz, a. a. O. 157 ff.; H. Greßmann, Levitisches R. G. G. III, 2084 ff.

2) Krauß a. a. O. III, 41.

3) Ebd. Vgl. Dan. 1, 8.

4) Sanhedrin 63 b; Bertholet a. a. O., S. 307; Bousset a. a. O., S. 108.

ausgebildet —, aber auch ein Philo, der das Judentum mit der hellenistischen Weltweisheit in Einklang zu bringen suchte, fühlte sich durch das Gesetz der Väter zur Beobachtung der kultischen Reinheit verpflichtet[1]).

Die Schwierigkeit erfuhr eine Steigerung durch das zahlenmäßig stetig anwachsende Proselytentum. Die bildlose jüdische Gottesverehrung hatte weite Kreise des Heidentums angezogen. In den Synagogen fanden sich hellenistisch gebildete Römer und Griechen zahlreich ein. Wie diese Tatsache einerseits dem Rassenbewußtsein der Juden schmeichelte, so gerieten sie dadurch anderseits in eine Spannung mit den Reinigungsgeboten. Über die Unterschiede zwischen den einzelnen Gruppen der Proselyten besteht in der Forschung keine Übereinstimmung[2]). Es ist sicher richtig, daß unter den Freunden des Judentums aus der Heidenwelt sich zahlreiche Abstufungen hinsichtlich der Beobachtung jüdischer Sitten und Gebräuche herausgebildet haben — auch die mit dem Prädikat „Gottesfürchtige" ausgezeichneten haben sich nicht durchwegs dem mosaischen Ritualgesetz unterworfen —; aber es unterliegt keinem Zweifel, daß zur jüdischen Tischgemeinschaft, ungeachtet ihrer Teilnahme am synagogalen Gottesdienst nur solche Proselyten grundsätzlich zugelassen worden sind, die sich an die Reinigungsvorschriften gebunden fühlten: Die Beschneidung war die Voraussetzung hierfür[3]). In dieser Hinsicht brauchte man die strengen Grundsätze der Neubegründer der jerusaleminischen Gemeinde nicht preiszugeben.

Es hatte eine Weile den Anschein, als sollte das Judentum zu einer Weltreligion sich ausbauen. An seiner im religiösen Vorstellungskreis wurzelnden rituellen Beschränktheit scheiterte der Versuch. Zwischen den Nachkommen Abrahams und den anderen, die nicht zum auserwählten Volke gehörten, stand das Ritualgesetz, das sie daran hinderte, sich ungezwungen an einen Tisch zusammenzusetzen. Und wo die Tischgemeinschaft fehlte, konnten herzlichere Beziehungen

1) Z. B. De Josepho, Opera omnia II, 100; A. Bertholet, Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden, S. 283.

2) Vgl. dazu Volz a. a. O., S. 235; Bertholet a. a. O., S. 288 ff.; Schürer a. a. O. III, 102—135; Ed. Meyer, Die Entstehung des Judentums, S. 227 bis 234.

3) Nach Rabi Akiba durften unbeschnittene Sklaven nicht im Hause bleiben, Bertholet, S. 254.

nicht aufkommen. Die Tischgemeinschaft mit den Heiden hatte das Judentum am Ausgang der vorchristlichen Ära als Problem empfunden. Es setzte sich schließlich unter dem Druck der Zeitlage die einseitige strenge rabbinische Auffassung durch. Das junge Christentum wurde vor das gleiche Problem gestellt. Die Haltung des Meisters bildete den Ausgangspunkt seiner Betrachtungsweise.

2. JESUS UND DIE JÜDISCHEN MAHLZEITEN

Jesus beobachtet die Sitten und Gebräuche seines Volkes hinsichtlich der Mahlzeiten.

1. Regelmäßig begeht er mit seinem Jüngerkreis das Passahmahl; der Bericht der Synoptiker über das letzte Abendmahl setzt jedenfalls voraus, daß Jesus getreu der jüdischen Gepflogenheit alljährlich, wenn die heilige Zeit anging, mit seinen Jüngern in einem zu diesem Zwecke gemieteten Saal sich zu Tische setzte, um des Auszuges der Väter aus dem Lande der Knechtschaft zu gedenken (Matth. 26, 17; Mark. 14, 12; Luk. 22, 9).

2. Es wird uns auch nicht berichtet, als habe sich Jesus über die gesetzlichen Schranken der kultischen Reinheit der Speisegebote hinweggesetzt. Für seine Feinde wäre es ein willkommener Anlaß gewesen, ihn in den Augen des Volkes schlecht zu machen, wenn er sich nach dieser Richtung hin etwas hätte zuschulden kommen lassen, und Paulus hätte den Judaisten gegenüber einen leichteren Stand gehabt, wenn er gegen sie ins Treffen hätte führen können, daß auch der Herr sich an das Ritualgesetz nicht gebunden gefühlt habe. Aber Jesus beobachtete eben die Speisegebote. Seine gelegentliche Auseinandersetzung mit den Pharisäern über Speisevorschriften betrifft nicht den Kern des Gesetzes, sondern die rabbinische Auslegung, die nach seiner Überzeugung dem Gesetz den tieferen sittlichen Gehalt nimmt. Das Gesetz als solches tastet er nicht an. Besonders wird dies deutlich an der Art, wie er seine Jünger gegen den Vorwurf der Schriftgelehrten in Schutz nimmt, daß sie mit ungewaschenen Händen Brot äßen (Matth. 15, 1 ff.). Der „Überlieferung" (*παράδοσις*) der Väter stellt Jesus das „Gebot" (*ἐντολή*) Gottes entgegen und pariert den Hieb der Gegner damit, daß er ihnen zeigt, wie sie selbst die eigentlichen Übertreter des Gesetzes seien, indem sie die erhabenen göttlichen Bestimmungen durch ihre

eigenen verderblichen Satzungen entstellen. Es ist übrigens bezeichnend, daß die Pharisäer obigen Vorwurf gegen die Jünger und nicht gegen den Meister selbst erheben. Auch wenn Jesus es als Heuchelei geißelt, daß die Schriftgelehrten die Becher und Schüsseln äußerlich rein halten, selbst aber inwendig voll von Raub und Unlauterkeit seien (Matth. 23, 25), so liegt hier der Nachdruck mehr auf der unsauberen Gesinnung derer, die sich für die berufenen Hüter des Gesetzes ausgeben, als auf der Kritik wegen Veräußerlichung des Gesetzes. Es ist die gleiche Haltung, die Jesus in der Frage der Sabbatheiligung einnimmt: Die Schriftgelehrten lesen aus dem Gesetz Bindungen heraus, die dort gar nicht vorhanden sind, wenn sie den Jüngern Jesu daraus einen Strick drehen, daß sie am Sabbat Ähren ausraufen (Matth. 12, 1 ff.; Mark. 2, 23 ff.; Luk. 6, 1 ff.). Höher als die peinliche Befolgung der gesetzlichen Bestimmungen über Rein und Unrein steht die Reinheit des Herzens und die Lauterkeit der Gesinnung; aber es ist doch ein weiter Schritt von der Feststellung des falschen Verständnisses eines Gesetzes bis zu seiner Preisgabe. Immerhin lagen hier in der Verkündigung Jesu gewisse Momente, die einen Sprengstoff bildeten, zumal, wenn man bedenkt, daß in der Folgerung von Matth. 15, 11 eigentlich die Preisgabe der Unterscheidung zwischen reinen und unreinen Speisen lag.

3. Es wird uns nicht überliefert, daß sich Jesus mit Nichtjuden an einen Tisch zusammengesetzt habe. Aus dem Einwurf des römischen Hauptmannes von Kapernaum, „er habe nicht die Eignung" (*ἱκανός*) (Matth. 8, 8 u. Luk. 7, 6), daß Jesus über die Schwelle seines Hauses trete, scheint auch herauszuklingen, er wolle es vermeiden, den Meister in die unangenehme Lage zu versetzen, die kultischen Vorschriften seines Volkes zu übertreten. Jesu Feinde hätten es sich nicht entgehen lassen, ihn zu brandmarken, wenn er sich von Heiden hätte zu Gaste laden lassen. Sie sind unwillig, daß er, der Rabbi, die Würde seines Standes durch die Tischgemeinschaft mit Zöllnern und Sündern herabsetze (Matth. 9, 10—12; Mark. 2, 15 f.); aber diese sind doch Söhne Abrahams ebenso wie der Pharisäer, der Jesus zu Tische gebeten hatte (Luk. 7, 36). Wenn Jesus sich vom Zöllner Matthäus-Levi zum Gastmahle einladen läßt (Luk. 5, 29 ff.; Matth. 9, 9 ff.), so tut er es mit der deutlichen Absicht — „die Starken bedürfen des Arztes nicht, sondern die Kranken" (Matth. 9, 12) —, es den vermeintlichen Hütern der Gesetzlichkeit

ins Gewissen einzuprägen, daß man sich aus seelsorgerlichen Beweggründen über unbegründete Standesvorurteile hinwegsetzen müsse; aber es sind Volksgenossen, um derentwillen er es tut, und so verunreinigt er sich nicht.

4. So oft Jesus bei einem Mahle als Hausvater seines Amtes waltet, bricht er nach altväterlicher Weise das Brot und spricht hierzu das Dankgebet. „Er nahm das Brot, dankte und brach es", wurde später eine feste liturgische Formel und zwar nicht erst vom letzten Abendmahl her. So tief hatte sich den Jüngern diese Handlungsweise des Meisters eingeprägt. Es war, äußerlich angesehen, die überlieferte Form des jüdischen Tischgebets, aber in Wirklichkeit hatte Jesus die ganze Innigkeit seines Wesens hineingelegt und so der alten Form eine neue Weihe verliehen (Matth. 14, 19; 15, 36; 26, 26; Mark. 6, 41; 8, 6; 14, 22; Luk. 9, 16; 22, 19; 24, 30; 1 Kor. 11, 23). Das vorgeschriebene Kelchgebet sprach er ebenfalls mit eindrucksvoller Innigkeit (Matth. 26, 27; Mark. 14, 23; Luk. 22, 20; 1 Kor. 11, 25).

5. Jesus teilt durchaus die Schätzung, deren sich die Gastmähler im Leben der Juden erfreuten. Er selbst nimmt unbedenklich Einladungen an, in das Haus Simons des Aussätzigen (Matth. 26, 6 ff. u. Mark. 14, 3) ebenso wie zu dem Schwesternpaare Maria und Martha (Luk. 10, 38 ff.). Wir finden ihn im Kreise des Pharisäers (Luk. 7, 36) wie bei dem Obersten der Zöllner, Zachäus (Luk. 19, 1 ff.). Asketischen Verzicht auf Fleisch- und Weingenuß lehnt er bei aller Schärfe gegen jegliches Übermaß im Hinblick auf den Täufer für seine Person ausdrücklich ab (Matth. 11, 19). In seinen Gleichnisreden und auch sonst zieht er mit Vorliebe das Bild der Mahlzeit heran und zwar als Ausdruck der Freude bei einem besonders festlichen Anlaß (Mark. 2, 19) wie nicht minder als Erweis sozialen Empfindens (Matth. 25, 43). Auch die Endzeit verdeutlicht er seinen Zuhörern an der ihnen aus der jüdischen Überlieferung wohl vertrauten Vorstellung von der Mahlzeit (Matth. 22, 1 ff.; Luk. 14, 16 ff.); die königliche Einladung an die breite Masse von der Straße sollte es veranschaulichen, wie am Ende der Tage alle gesellschaftlichen Unterschiede wegfallen würden (Matth. 22, 10) und die Berufung zur himmlischen Herrlichkeit ohne Rücksicht auf die irdische Stellung erfolgen werde (Luk. 14, 24). Das Gericht an den Unwürdigen wird sich da vollziehen (Matth. 22, 13), wie anderseits die zur Seligkeit Berufenen

„das Brot im Reiche Gottes essen werden" (Luk. 14, 15). Sich selbst schaut Jesus ebenfalls bereits im Geiste nach den Leiden, die ihm bevorstehen, als Hausvater an der himmlischen Tafel des messianischen Reiches (Mark. 14, 25) und seinen Jüngern stellt er es in Aussicht, daß sie dabei sein und als Richter über die zwölf Geschlechter Israels zu Gericht sitzen werden (Luk. 22, 30). Die Bitte der Zebedäussöhne, Jesus möchte ihnen im himmlischen Reich die Plätze zu seiner Rechten und Linken überlassen, nimmt offenbar Bezug auf die Mahlzeit in der messianischen Vollendung, was auch im Hinweis Jesu auf den Kelch anzuklingen scheint, wenn auch der unmittelbare Zusammenhang der Stelle (Mark. 10, 35 ff.) auf seinen Kreuzestod hinweist.

DAS LETZTE ABENDMAHL

Von allen Mahlzeiten, an denen sich Jesus beteiligte, hebt sich eine ab, die weltgeschichtliche Bedeutung erlangt hat, das letzte Abendmahl des Meisters mit seinen Jüngern. Die Christen aller Zeiten und Bekenntnisse haben das Herrnmahl als feste liturgische Einrichtung übernommen und nach ihrer Art gestaltet. Und dennoch gibt es in der neutestamentlichen Wissenschaft kaum eine Frage, die trotz zahlreicher sehr umfassender Untersuchungen weniger geklärt ist als die nach dem Verlauf und dem Sinn des letzten Abendmahles Christi. Die Schwierigkeiten haben ihren Grund in der neutestamentlichen Überlieferung selbst:

1. Die Synoptiker lassen den Herrn bei einer Passahmahlzeit Brot und Wein unter Bezugnahme auf seinen Leib und sein Blut im Hinblick auf das bevorstehende Leiden herumreichen (Matth. 26, 17 bis 29; Mark. 14, 12—25; Luk. 22, 7—23), Johannes weiß nur von einer vorösterlichen Mahlzeit zu berichten, ohne aber den Kelch und das Brot besonders zu erwähnen (13, 1—30), wiewohl er das Sakrament des Fleisches und des Blutes Christi sehr wohl kennt (6, 35, 54 f.). Paulus schließt sich in bezug auf Brot und Wein der synoptischen Überlieferung an, scheint aber kein Interesse daran zu haben, ob die Nacht, „in der der Herr überantwortet war", auf den Abend der Passahmahlzeit gefolgt ist oder nicht (1 Kor. 11, 23 bis 26). Die biblische Berichterstattung geht demnach darin auseinander, ob das Herrnmahl im Zusammenhang mit einer Passahmahlzeit gefeiert worden sei oder nicht.

2. Die durch diese Unstimmigkeiten entstandenen Schwierigkeiten werden noch erhöht durch die verschiedene Textüberlieferung der entscheidenden Lukasstelle. In einer Reihe von wegen ihres Alters sonst wohl beachteten Handschriften, so z. B. auch im Kodex D, fehlen, von anderen Unstimmigkeiten abgesehen, die Verse 22, 19b und 20[1]). Dadurch erfährt der ganze Bericht eine Verschiebung: Der Kelch wird dem Brot im Unterschied von sämtlichen anderen Berichten wie 1 Kor. 10, 16, 21 vorangestellt und in keiner Weise zum Blute Christi in Beziehung gebracht; auch fällt die Stiftung des Mahles fort. Die in der Mehrzahl der Handschriften überlieferte Sonderberichterstattung des Lukas von den zwei Kelchen würde alsdann in Wegfall kommen.

3. Auch innerhalb der synoptisch-paulinischen Überlieferung bestehen Unstimmigkeiten in bezug auf den Sinn des Herrnmahles von einschneidender Art: a) Bei Lukas und Paulus bemerkt der Herr bei der Verteilung des Brotes, es sei für die Jünger dahingegeben[2]), während Matthäus und Markus diese Wendung nicht haben. b) In allen vier Berichten wird der Abendmahlskelch nach dem Brot gereicht, aber bei Lukas und Paulus im Unterschied von den beiden andern noch mit dem Zusatz „nach der Mahlzeit“. c) Alle vier Berichterstatter bringen das Blut, das durch den Wein versinnbildlicht wird, in Verbindung mit der *διαθήκη*, aber jedesmal mit bestimmten Abweichungen: Matthäus und Markus legen den Nachdruck auf das Blut, durch das die *διαθήκη* bedingt ist (*αἷμα μου τῆς διαθήκης*), wogegen Lukas und Paulus die *διαθήκη* selbst in den Vordergrund schieben (*διαθήκη ἐν τῷ αἵματι*) und *καινή* hinzufügen, um diesen Gedanken desto kräftiger hervortreten zu lassen. Nach den Synoptikern deutet der Herr die *διαθήκη* noch dahin aus, daß sein Blut für andere vergossen werde, während bei Paulus diese Worte ganz fehlen. Aber im einzelnen ist der Text bei den drei Synoptikern auch in dieser Frage nicht einheitlich: Matthäus und Markus lassen das Blut des Herrn im allgemeinen „für viele“, Lukas für die Teilnehmer des Herrnmahls im besonderen vergossen sein; nur Matthäus erläutert es noch des näheren „zur Vergebung

1) Das Nähere bei R. A. Hoffmann, Die Abendmahlsgedanken Jesu Christi, S. 9ff.; Adalbert Merx, Die Evangelien des Markus und Lukas, S. 432—448. Th. Zahn, Das Evang. des Lucas S. 671 ff.

2) Luk. 22, 19 (also in der unverkürzten Textform) noch deutlicher durch das *διδόμενον*, das bei Paulus fehlt; aber der Sinn ist bei beiden der gleiche.

der Sünden". d) Lukas und Paulus betonen den stiftungsmäßigen Charakter des Abendmahls, besonders der letztere, der die Aufforderung des Herrn „das tut zu meinem Gedächtnis" auch beim Kelch [1]) anführt, während Matthäus und Markus die Stiftungsformel nicht bringen. e) Alle vier Berichte nehmen Bezug auf die Endzeit, aber mit Abweichungen im einzelnen: Bei den Synoptikern bemerkt Jesus für seine Person, daß er ein solches Mahl erst im „Reiche Gottes" [2]) wieder genießen werde, wohingegen Paulus die Gläubigen auffordert, das Herrnmahl bis zu dessen Wiederkunft zu begehen (1 Kor. 11, 26); nach Lukas schließt der Herr das ganze Passahmahl ein (22, 15. 18), nach Matthäus (26, 29) und Markus (14, 25) nur den Weingenuß, bei ersterem noch mit dem Hinzufügen, daß die Jünger dabei sein würden, was übrigens bei Lukas im Hinweis auf den Anteil der Jünger bei dem jüngsten Gericht ebenfalls vorausgesetzt wird (22, 30).

Ist es unter diesen Umständen überhaupt möglich, zu historisch zuverlässigen Aufstellungen über das letzte Abendmahl des Herrn zu gelangen? Die Abweichungen der einzelnen Berichterstatter untereinander lassen es erkennen, daß sie den Verlauf desselben so darstellen, wie sie seinen Sinn verstanden haben. Dabei wirkt selbstverständlich die Praxis der kirchlichen Kreise, denen sie angehörten, mit. Wir haben es demnach mit Ausdeutungen der ursprünglichen Überlieferung im Sinne der Anpassung an bestehende Gemeindeeinrichtungen und Vorstellungen zu tun [3]). Die synoptischen Evangelien sind, wenn man sie sehr früh ansetzt, mehr als ein Menschenalter nach dem letzten Beisammensein Jesu mit seinen Jüngern abgefaßt worden; und Paulus hat den ersten Korintherbrief mehr als ein Jahrzehnt vor diesen niedergeschrieben. Es liegt also ein nicht unbeträchtlicher Zeitraum zwischen dem Ereignis als solchem und den darüber vorhandenen Berichten. Paulus betont es freilich ausdrücklich, daß sein Bericht auf Mitteilungen der Augenzeugen zurückgehe [4])

1) Im unverkürzten Lukas nur beim Brot.

2) *βασιλεία θεοῦ* ist in den betr. Stellen apokalyptisch verstanden.

3) Die Auffassung, die z. B. Gerhard Loeschke („Zur Frage nach der Einsetzung und Herkunft der Eucharistie". Zw. Th. 54, 193 ff.) vertritt, „die Kultlegende sei dem Kult nachgefolgt", d. h. der Einsetzungsbericht sei aus der Gemeindepraxis später geschaffen worden, schießt aber über das Ziel; 1 Kor. 11, 23 steht dem entgegen.

4) Das *ἀπὸ τοῦ κυρίου* daselbst ist in diesem Sinne zu deuten. Vgl. Fr. Schultzen, Das Abendmahl im NT., S. 20 f.

und die Synoptiker waren ebenfalls bemüht, nicht gegen die Überlieferung zu verstoßen[1]). Aber unwillkürlich haben sie sich von der Gestaltung der Dinge im Gemeindeleben beeinflussen lassen bzw. hat sich die mündliche Tradition den Verhältnissen angepaßt[2]). Wir wollen aber ungeachtet dieser Schwierigkeiten versuchen, den ursprünglichen Sachverhalt, soweit es nach unseren Quellen möglich ist, klarzustellen:

1. Für das Verständnis der Abendmahlsgedanken Jesu ist von Wichtigkeit die Entscheidung über die Frage, ob er das Abschiedsessen mit seinen Jüngern als Passahmahl begangen habe[3]).

Joh. 13 ist nicht ein gewöhnliches Mahl vorausgesetzt, sondern eines mit einer ganz besonderen Zweckbestimmung. Als solche wird 13, 1 angeführt, Jesus habe seinen Jüngern einen Beweis seiner Liebe, die bis an sein Lebensende reichte, bekunden wollen. Nun wird aber

---

1) Luk. 1, 1 *καθὼς παρέδοσαν ἡμῖν οἱ ἀπ' ἀρχῆς.*

2) Heitmüller, Das Abendmahl im NT., RGG. I, 22ff.

3) Trotz aller Hinweise auf die Unvereinbarkeit der synoptischen und johanneischen Überlieferung (z. B. W. Brandt, Die evangelische Geschichte und der Ursprung des Christentums, S. 284ff.) hat es an Versuchen nicht gefehlt, beide wenigstens in bezug auf die Abzweckung des letzten Abendmahls in Einklang zu bringen. Chwolson, Das letzte Passahmahl Christi und der Tag seines Todes, in Memoires de l'académie imperiale des sciences de St. Petersbourg, VII. Serie, Bd. 61, Nr. 1, S. 1—125, erklärt die entscheidende Stelle Joh. 18, 28 dahin, es hätten alle Juden am 13. Nisan das Passahlamm geschlachtet, hingegen sei es jedem freigestellt gewesen, es am 13. oder 14. zu verzehren. Ebd. S. 43 u. 59ff. Übrigens weist Merx, Das Evangelium des Matthäus, S. 375, darauf hin, daß nach der Didaskalia das Passahmahl damals bereits am Dienstag gefeiert worden sei. — Strack-Billerbeck, Kommentar zum NT. aus Talmud u. Midrasch, verzichten II, S. 845 auf einen Ausgleichsversuch des Zwiespaltes zwischen beiden Berichten, stellen aber fest (S. 841f.), daß das *δεῖπνον* Joh. 13 identisch sei mit dem Abendmahl Matth. 26, 20ff. — G. Dalman, Jesus-Jeschua, lehnt Chwolsons Beweisführung S. 82f. ab, mit dem Hinweis darauf, daß nach Num. 9, 2f. 13 eine Verschiebung des Passahmahles vom 14. Nisan ausgeschlossen gewesen sei, zumal im vorliegenden Falle das Arbeitsverbot am Sabbat außer Kraft gesetzt worden sei. In der entscheidenden Frage stimmt er mit ihm aber überein, daß es sich beim letzten Abendmahl Jesu tatsächlich um ein Passahmahl handle. Die Gerichtssitzung am Morgen des ersten Ostertages war möglich, weil die Stunde es so forderte (S. 93). Johannes habe das Passahmahl übergangen, weil er vom Judentum abgerückt sei (S. 86). — Für den Passahmahlscharakter auch Rud. Eisler (ZNW. 24, 167—192; 25, 5—37).

aus dem johanneischen Bericht nicht recht verständlich, weshalb es dazu eines Mahles bedurft habe. Die Symbolik der Fußwaschung rechtfertigt nicht die Aufmachung des Abendessens und in den langen Abschiedsreden 13, 31—17, 26 ist auch nicht mit einem Wort auf diese Art des Zusammenseins Jesu mit seinen Jüngern Bezug genommen. Die Ausführungen des Meisters über seinen Heimgang zum Vater und die Sendung des heiligen Geistes hätten bei jeder anderen Gelegenheit ebenso vorgebracht werden können; ja das sog. hohepriesterliche Gebet (Kap. 17) paßt überhaupt nicht an einen gedeckten Tisch. Man kann allerdings mit Recht dazu bemerken, daß bei dem vierten Evangelisten dem äußeren Rahmen des Lebens Jesu, neben den religiös-theologischen Gedanken, die er vorbringt, eine nur untergeordnete Bedeutung zukommt. Wenn nun aber, dessenungeachtet, der Verfasser des Johannesevangeliums so entscheidende Kundgebungen des Meisters mit dem letzten Abendmahl in Verbindung bringt, so geht daraus doch deutlich hervor, daß auch in seinen Kreisen die Erinnerung an ein solches mit bedeutsamem Ausgang fortgelebt hat. Ist es aber alsdann gut denkbar, daß wir es mit einem bloßen Abschiedsmahl zu tun hätten? 13, 26. 27 scheint seinen sakramentalen Charakter geradezu vorauszusetzen. Der Satan fährt in Judas Ischarioth, als ihm der Herr den Bissen[1]) reicht. Das heilige Mahl wird so dem Verräter zum Gericht[2]). Der johanneische Jesus verheißt vom ersten Tage seines Auftretens an denjenigen, die sein Fleisch essen und sein Blut trinken, das ewige Leben (6, 53). Deshalb würde die etwaige Einsetzung des Herrnmahls bei der letzten Zusammenkunft mit den Jüngern den ganzen Aufbau des Evangeliums stören. Wie in 13, 27 doch das heilige Mahl anzuklingen scheint, so wahrscheinlich auch in der Symbolik der Fußwaschung (13, 4—12) der Hinweis auf die Taufe. Das Zwiegespräch Jesu mit Petrus, bes. V. 8b: „Wenn ich Dich nicht wasche, hast Du keine Gemeinschaft mit mir", hat keinerlei Beziehung zu dem Vorbild der Liebesübung, das Jesus durch diese Handlungsweise seinen Jüngern geben wollte; es wird aber wohl verständlich im

1) ψωμίον, Deminutiv von ψωμός; dieses in der LXX oft in Verbindung mit ἄρτου z. B. 1 Sam. 28, 22; vgl. Fr. Passow, Handbuch der griechischen Sprache II. 2, S. 2596.

2) Vgl. 1 Kor. 11, 29. Hieronymus übersetzt es geradezu mit panis. Vgl. A. Merx, Das Evangelium des Johannes, S. 357.

Hinblick auf die Reinwaschung durch die Taufe[1]). So läßt auch die johanneische Überlieferung es deutlich durchblicken, daß es sich bei dem letzten Zusammensein Jesu mit seinen Jüngern um kein gewöhnliches Abschiedsmahl gehandelt habe. Welcher Art war es?

Trotz der nicht leicht zu nehmenden Gegengründe hat die Annahme viel für sich, daß Jesus bei einem Passahmahl von seinen Jüngern Abschied genommen habe, zumal nach den obigen Ausführungen[2]) auch die johanneische Berichterstattung kein unbedingtes Hindernis bildet[3]). Da späterhin das Herrnmahl nicht in Verbindung mit dem Passah begangen wurde, hätte die Folgezeit diesen Zug ohne weiteres verwischt, wenn die Erinnerung daran nicht zu stark gewesen wäre. Die Nichterwähnung des Passah bei Paulus 1 Kor. 11, 23 ist kein Gegenbeweis; die Wendung „die Nacht, da er überantwortet ward", schließt es zumindest nicht aus, zumal in Verbindung mit 1 Kor. 5, 7. Übrigens hatte der Apostel bei der Auseinandersetzung mit den Korinthern über das Herrnmahl gar keine Veranlassung, diese Frage auch nur zu streifen.

2. Von der Voraussetzung aus, daß Jesus mit seinen Jüngern am letzten Abend tatsächlich das Passahmahl gefeiert habe, löst sich auch leichter die Schwierigkeit wegen der Textüberlieferung von Luk. 22, 19b und 20. In der Voranstellung des Bechers scheint die Erinnerung an das jüdische Passahmahl anzuklingen, bei dem vier Becher herumgereicht worden sind. Lukas schöpft auch sonst aus einer Sonderquelle jerusalemischer Herkunft. Wenn die synoptische Berichterstattung die Einzelzüge des Passahmahles verwischt hat, so findet dies seine Erklärung in der Tatsache, daß die Christen der Folgezeit an der jüdischen Festordnung auch nicht das leiseste Interesse mehr hatten, da das Herrnmahl später nicht als Passahmahl im jüdischen Sinne begangen worden ist[4]). Damit soll keineswegs die Möglich-

1) Vgl. H. J. Holtzmann, Das Evangelium des Johannes III, 2. Aufl., S. 176; Th. Zahn, Das Evangelium des Johannes, 3. Aufl., S. 537; P. Feine, Theologie des NT.[3], S. 625; H. Weinel, Bibl. Theol. des NT.[3], S. 608.

2) Siehe S. 17, Anm. 3.

3) Die Auffassung, Jesus habe das Passahmahl im Vorgefühl seines nahen Todes am 13. Nisan vorweggefeiert, ist nicht ohne weiteres von der Hand zu weisen, zumal in Anbetracht der S. 17, Anm. 3 erörterten Möglichkeiten, z. B. L. J. Rückert, Das Abendmahl, S. 45.

4) Vgl. die Zusammenstellung bei A. Merx, Die Evangelien des Markus und Lukas, S. 428f.

keit in Abrede gestellt werden, daß Lk. 22, 19 und 20 in Anbetracht der weitgehenden Übereinstimmung mit 1 Kor. 11, 24 später eingeschoben worden sei. Daraus ergibt sich aber noch keineswegs der Rückschluß, daß Lk. 22, 17—19a als der ursprüngliche Abendmahlsbericht angesehen werden müsse[1]). Es erscheint nicht recht wahrscheinlich, daß sich aus der innerlich unverbundenen Zusammenstellung des Abschiedsbechers mit dem Brotsymbol die Gepflogenheit der Gemeindefeier des Herrnmahles herausgebildet haben sollte. Die Kelchsymbolik geht jedenfalls auf eine so alte jerusalemische Überlieferung zurück (1 Kor. 11, 23), daß ihr Fehlen im verkürzten Lukastext nicht als Gegenbeweis gelten kann. Bei dem Brechen von Massa und dem Herumreichen eines Bechers hat Jesus die denkwürdigen Worte gesprochen, an denen allein die Gemeinde dauernd festhielt; alles andere am jüdischen Ritual war für sie gleichgültig geworden.

3. Und nun die Hauptfrage: Wie verstand Jesus das Abschiedsmahl, das er mit seinen Jüngern beging? Aus den Unstimmigkeiten innerhalb der Überlieferung, die wir früher dargelegt haben[2]), geht deutlich hervor, daß uns nicht mehr der genaue ursprüngliche Wortlaut der Reden Jesu beim Abendmahl vorliegt, sondern vielmehr bereits deren Ausdeutung. Wir müssen deshalb versuchen, beide von einander zu scheiden. Es wird sich in der Hauptsache dabei darum handeln, festzustellen, welche von den überlieferten Abendmahlsgedanken den Eindruck der Ursprünglichkeit hinterlassen. Wenn wir von den Abweichungen im einzelnen absehen, so hat der Herr nach den Berichten der Synoptiker und des Paulus beim letzten Abendmahl folgende Gedanken ausgesprochen: a) Brot und Wein stehen zu seinem Leib und zu seinem Blut in Beziehung. b) Im messianischen Reich wird er mit seinen Jüngern das Abendmahl wiederum feiern. c) Bis dahin sollen sie das Herrenmahl untereinander wiederholen[3]). d) Sein Leib und sein Blut werden für

1) Z. B. v. Sybel, „Das letzte Mahl Jesu“ (Theol. Stud. u. Krit. 95, S. 116 bis 124), der behauptet, erst Paulus habe, vom Geisteskult zum Sühnopfer zurückkehrend, Brot und Wein mit dem Leib und Blut des Christus in Verbindung gebracht, worauf die betreffenden Stellen in den synoptischen Texten interpoliert worden seien.

2) Siehe S. 15.

3) Die Stiftung allerdings nur bei Lukas und Paulus. Siehe S. 16.

andere in den Tod gegeben. e) Das Vergießen seines Blutes bezweckt eine *διαθήκη*.

a) Brot und Wein verleihen der Passahmahlzeit, in deren Rahmen die Synoptiker die entscheidenden Worte Jesu stellen, die besondere religiöse Weihe. Das Verzehren des Passahlammes, das hiervon umrahmt wird, steht gewiß im Mittelpunkt der Veranstaltung, aber die feierlichen Danksagungen und Segenssprüche werden beim Brot und Wein vorgebracht. Dieser Umstand wird durch die Tatsache nicht abgeschwächt, daß auch bei anderen Mahlzeiten über dem Brot und dem Weine Gebete gesprochen worden sind. Jedenfalls boten die in der Passahfestordnung beim Brot und Wein vorgeschriebenen Gedenksprüche Gelegenheit, daran anzuknüpfen. Deshalb hat auch Jesus beim Brechen des Brotes und nicht beim Passahlamm, was eigentlich näher liegen würde[1]), auf seinen Leib hingewiesen. Das *εὐλογεῖν* bzw. *εὐχαριστεῖν*[2]) vor dem Verteilen des Brotes und Weines nimmt ebenso Bezug auf das Passahmahlritual wie das *μετὰ τὸ δειπνῆσαι* (Luk. 22, 20 und 1 Kor. 11, 25) andeutet, daß Jesus die entscheidenden Kelchworte nach dem Verzehren des Passahlammes gesprochen hat[3]). Läßt sich nun aus dem Wortlaut der Danksagungen beim Brot und Wein die Bezugnahme von Leib und Blut zu diesen Bestandteilen der Mahlzeit erklären? Diese Frage muß unbedingt verneint werden. Über dem Brote wurde gesprochen: „Das ist das elende Brot, das unsere Väter im Ägypterland gegessen haben! Jeder, der hungert, komme und esse, jeder, der die Pflicht hat, Passah zu halten, komme und übe sie", und über dem Wein: „Gelobet sei, der geschaffen hat die Frucht des Weinstocks[4])". Selbst bei der freiesten Ausdeutung hätte Jesus in diese Worte niemals die Gedanken hineinzulegen vermocht, die er mit dem Brot und Wein verknüpft. Es ist übrigens in der

1) Z. B. Erich Haupt, Über die ursprüngliche Form und Bedeutung der Abendmahlsworte, S. 20; Dalman a. a. O., S. 115: „Was auf dem Tische des Passahmahles bereit stand, war nicht das der Schlachtung zugeführte Lamm, mit welchem Jesus nach Jes. 53, 7 sich hätte vergleichen können, sondern ein wahrscheinlich schon in Stücke zerteilter schmackhafter Braten, der einem Festschmause dienen sollte."

2) Beide identisch. Vgl. R. A. Hoffmann a. a. O., S. 5.

3) Nach dem Verzehren des Lammes wurden der dritte und vierte Becher gereicht, während das Brot vorher genossen wurde. Merx a. a. O., S. 429.

4) Mischna, Pesachim X; Merx a. a. O., S. 416ff.; Dalman a. a. O., S. 128, 137.

neutestamentlichen Berichterstattung gar nicht behauptet, als habe der Herr die üblichen Segenssprüche abgeändert, sondern vielmehr ausdrücklich betont, er habe nach der Danksagung die entscheidenden Worte gesprochen, die, wir können hinzufügen, für die Jünger so unerwartet neu waren, daß das ganze Mahl für sie dadurch eine andere Bedeutung erhalten hat. Jesus hat in das überkommene Passahritual beim Brot und Wein aus eigenem Kundgebungen eingefügt, die in der Erinnerung der Jünger eindrucksvoll fortlebten. Es waren nach der synoptisch-paulinischen Überlieferung Anspielungen auf seinen Tod, deren Verständnis den Teilnehmern erst später ganz aufgegangen ist. Jesu Sterben am Kreuz war für die Jünger eine so schwere seelische Erschütterung, daß es wohl verständlich ist, wenn sie sich jenen Augenblick, da der Meister beim letzten Abendmahl am Brot und am Wein ihnen seinen nahen Tod voraussagte, immer wieder ins Gedächtnis zurückgerufen haben. Auch fordert Paulus die Korinther (I. 11, 26) eindringlich auf, des Herrn Tod zu verkündigen, so oft sie von dem Brot essen und von dem Wein trinken. Aber es leuchtet nicht ohne weiteres ein, wieso gerade Brot und Wein das Sterben versinnbildlichen sollten. Die übliche Erklärung: das gebrochene Brot ein Hinweis auf seinen zerschlagenen Leib und der in den Becher fließende Wein ein Symbol seines vergossenen Blutes, bringt nicht des Rätsels Lösung. Beim Wein mag diese Deutung noch zur Not angehen, auf das Brot paßt sie aber gar nicht, denn das tertium comparationis, das Zerstückeltwerden veranschaulicht nicht den Zustand des Leibes beim Sterben, auch nicht beim gewaltsamen Kreuzestod[1]). Auch die andere Auffassung, wonach der Tod Jesu durch das Verschwinden von Brot und Wein infolge des Genusses verdeutlicht werden sollte, trifft nicht den Kern der Sache, da es dem Herrn gar nicht darauf ankommt, die Jünger aufmerksam zu machen, daß er bald nicht mehr unter ihnen weilen werde, sondern darauf, sie mit der Bedeutung seines

1) A. Jülicher hält allerdings („Zur Geschichte der Abendmahlsfeier in der ältesten Kirche" in „Theol. Abhandlungen" K. Weizsäcker gewidmet, S. 242 ff.) gegen K. Weizsäcker („Das apostolische Zeitalter", S. 576 f), der in Jesu Worten eine Parabel ohne Auflösung erblickt, daran fest, daß der Herr am Brot und am Wein in einem allen verständlichen Gleichnis seinen Tod angekündigt habe: Brot-Leib, das Feste neben dem Festen, Wein-Blut, das Flüssige neben dem Flüssigen.

Todes vertraut zu machen. Sehr verlockend erscheint die Deutung, Jesus habe „gleichnisweise sein menschliches Wesen — das ist Fleisch und Blut — Speise und Trank für die Jünger genannt“ [1]). Diese Erklärung hat jedoch rein psychologisch angesehen wenig Wahrscheinlichkeit für sich. Die Jünger hätten diese Anspielung damals kaum verstanden, da die äußeren Umstände eine solche Erklärung aus dem Munde ihres Meisters nicht im entferntesten hätten erwarten lassen. Man kann es sich nicht gut vorstellen, daß Jesus sich selbst ihnen zum Abschied als Speise, auch im übertragenen Sinne, angeboten habe. Erst die theologische Auffassung der Folgezeit, die den Nachdruck auf das Genießen von Brot und Wein gelegt, hat das Herrnmahl in diesem Sinne gedeutet und damit den ursprünglichen Sinn, die Versinnbildlichung des Todes Jesu, umgebogen. Es liegt nahe, als das tertium comparationis die Gabe als solche anzusehen. Wie Jesus Brot und Wein den Jüngern als Hausvater darreicht, so wird der Tod seiner Person — Leib und Blut der Ausdruck hierfür — ihnen im Hinblick auf die Vollendung des messianischen Reiches ebenfalls zugute kommen. Von hier aus ergibt sich von selbst die Verbindung seines Leibes und Blutes — beides zusammen er selbst — mit Brot und Wein, die er unter die Jünger verteilt.

b) In den paulinisch-synoptischen Abendmahlsberichten klingen chiliastische Reminiszenzen an [2]). Es erscheint durchaus glaubhaft, daß Jesus bei seinem letzten Abendmahl diese Töne angeschlagen hat. Die Voraussage des Mahles in der Endzeit enthält so spezifisch jüdische Vorstellungen [3]), daß die betreffende Überlieferung [4]) als ursprünglich angesehen werden muß; die Folgezeit hätte keinerlei Interesse daran gehabt, ein solches Jesuswort festzuhalten, wenn es nicht einwandfrei bezeugt gewesen wäre. Die Stimmung, in der sich Jesus mit seinem Jüngerkreis befand, bewegte sich in schroffem Gegensatz zu dem Ritual des Passahmahles. Todesahnungen erfüllten

1) K. G. Goetz, Das Abendmahl eine Diatheke Jesu oder sein letztes Gleichnis? S. 66.

2) Siehe S. 16.

3) Siehe S. 1.

4) Luk. 22, 15 ist die Wiederholung des Passahmahles im Reiche Gottes in Aussicht genommen, Matth. 26, 29 und Mark. 14, 25 bloß die eines gewöhnlichen Mahles, was auch dem Sinn von Luk. 22, 18 entspricht; diese Überlieferung erscheint demnach als die ursprünglichere, was auch der jüdischen Auffassung näher liegt.

sein Herz, während die Festordnung Dankgebete für die gnädige Bewahrung des Volkes in der Vergangenheit und Verheißungen künftigen Glückes göttlicher Erlösung aus Not und Gefahr vorgesehen hatte. „Gott lasse uns noch künftige Zeiten und Feste erreichen in Frieden, daß wir uns freuen über den Bau Deiner Stadt und fröhlich seien über Deinen Dienst und daselbst essen von Deinen Opfern und Osterlämmern [1])." Die Psalmen 115—118, die abgesungen wurden, waren ebenfalls auf den Grundton der Freude abgestimmt. Und da sollte Jesus seine Jünger auf das gewaltsame Ende, das ihm unmittelbar bevorstand, vorbereiten. Aber er glaubte daran, daß sein Tod nicht das Ende des messianischen Werkes, zu dem ihn Gott ausersehen hatte, bedeuten sollte. Sein Sterben war nach seiner Überzeugung für ihn als Messias eine Notwendigkeit, damit die Verheißungen, die Gott dem Volk gegeben hatte, in Erfüllung gehen. Die Vollendung war allerdings der Endzeit vorbehalten; und auf diese weist Jesus aus seinem messianischen Bewußtsein heraus hin (vgl. Luk. 22, 29 f.). Er war von der Zuversicht erfüllt, daß er nach Gottes Willen wiederkommen und mit seinen Jüngern wieder vereinigt sein werde. Wenn er dabei an die altjüdische Vorstellung von der messianischen Mahlzeit [2]) anknüpft, so erklärt sich dies am einfachsten aus der Tatsache, daß es eben ein Abendessen war, bei dem Jesus von seinen Jüngern Abschied nahm. Aber man darf nicht zu viel in die Worte des Herrn hineinlegen. Spitta geht entschieden zu weit, wenn er in dem letzten Abendmahl Jesu die Vorwegnahme des messianischen Mahles in der Endzeit erblickt [3]). Aus der Überlieferung gewinnen wir den Eindruck, daß Jesus wohl durch den Hinweis auf den endgültigen Sieg seiner Sache den seelischen Druck, der auf ihm und den Jüngern lastete, zu erleichtern sich bemühte, daß er aber doch von bangen Todeserwartungen erfüllt war [4]). Das Sterben lag untermittelbar vor ihm und so ist es durchaus verständlich, daß er sich erst mit dieser Tatsache hat abfinden müssen. Im festen Vertrauen auf die gnädige Durchhilfe seines

1) Mischna, Pesachim X, Kap. 6.

2) Z. B. Jes. 25, 6; 65, 13; Ps. 23, 5; Prov. 9, 2 u. 5; vgl. dazu weitere Belegstellen aus der späteren jüdischen Literatur bei F. Spitta, Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums I, S. 270 ff.

3) a. a. O., S. 282 ff.

4) Vgl. R. A. Hoffmann a. a. O., S. 77 ff.

himmlischen Vaters geht er der schweren Stunde entgegen; tiefer Schmerz durchzieht seine Seele, aber zugleich die Gewißheit, daß der Tod die Vollendung seines Werkes nicht aufhalten werde. Und aus dieser Stimmung heraus hat Jesus die Gedanken seiner Jünger auf das messianische Mahl in der Endzeit gelenkt.

c) Hat Jesus seine Jünger ursprünglich beauftragt, das letzte Abendmahl in der Weise, wie er es mit ihnen begangen hat, zu wiederholen oder hat die spätere Überlieferung, die Paulus und Lukas festhalten, die Stiftungsworte nachträglich aus eigenem in die Berichte eingefügt? Das Fehlen derselben bei Matthäus und Markus scheint darauf hinzuweisen, daß sie einfach als Niederschlag der Gemeindesitte anzusehen seien. Aber es wirft sich gleich die Frage auf, wie die Jünger von sich aus auf den Gedanken gekommen wären, das letzte Passahmahl ihres Meisters zu wiederholen, auch wenn sie von ihm selbst keine Weisung hierfür erhalten haben. Es wäre wohl begreiflich, wenn sie beim üblichen Passahmahl, also alljährlich einmal, sich die denkwürdigen Herrnworte vergegenwärtigt hätten; aber die älteste Überlieferung — und auf diese stützt sich Paulus 1 Kor. 11 — kennt eine solche Verbindung nicht. Das Herrnmahl wird als solches öfters gefeiert und in der Gemeindepraxis erscheint der Zusammenhang mit dem jüdischen Osterfest gelöst. Freilich sind wir über die allerersten Anfänge viel zu ungenügend unterrichtet, als daß wir ein abschließendes Urteil fällen könnten. Paulus hätte jedoch den Korinthern gegenüber die Eigenständigkeit des Herrnmahles nicht so entschieden betonen können (1 Kor. 11, 22), wenn seine Verbindung mit dem Passahmahl in der Urgemeinde, auf deren Antorität (V. 23) er sich beruft, noch bestanden hätte. In diesem Falle wird man den Grund für die Sondergestaltung des Herrnmahles in dem letzten Zusammensein Jesu mit seinen Jüngern selbst suchen müssen. Der Meister hat die entscheidenden Worte beim Brot und Wein gesprochen, und da diese die wichtigsten Bestandteile einer jeden jüdischen Mahlzeit bildeten, so waren dadurch die Herrnworte gewissermaßen vom jüdischen Passahmahlritual losgelöst. Die Teilnehmer einer Mahlzeit, die Brot und Wein genossen, schlossen sich dadurch zugleich zu einer inneren Gemeinschaft zusammen. Durch den Segensspruch, der dabei gesprochen wurde, erhielt diese eine religiöse Weihe. Der Jüngerkreis, der sich um seinen Meister zusammengefunden hatte, bildete nicht erst durch das gemeinsame

Mahl eine solche Gemeinschaft: Jesus hat ihn durch seine Gegenwart dazu gemacht. Beim letzten Abendmahl empfanden es jedoch die Jünger unter dem Eindruck der Brot- und Kelchworte des Herrn in besonderer Unmittelbarkeit, daß sie zusammengehören. Und so sollte es bleiben, auch wenn er leibhaftig nicht mehr unter seinen Jüngern weilen wird. Durch die Wiederholung des Abschiedsmahles Jesu suchten die Jünger ihre Gemeinschaft immer wieder von neuem zu befestigen.

d) Nach der synoptisch-paulinischen Überlieferung hat Jesus beim Abendmahl darauf hingewiesen, daß er für die andern sein Leben dahingebe. Es macht für die Gesamtauffassung zunächst nicht viel aus, daß er bei Matthäus und Markus nur beim Wein und bei Lukas und Paulus auch beim Brot den Opfercharakter seines Todes betont [1]). In beiden Fällen liegt dem verschiedenen Wortlaut der gleiche Gedanke zugrunde. In den Abendmahlsberichten findet sich nicht das von den beiden ersten Synoptikern in anderem Zusammenhang überlieferte Stichwort *λύτρον* (Matth. 20, 28; Mark. 10, 45) [2]). Daß beide mit dem Herrnmahl dieselbe Vorstellung verbinden, mag darin zum Ausdruck kommen, daß sie im Unterschied von Lukas, der den Tod des Meisters den Jüngern im besonderen zugute kommen läßt (22, 19 f.), in ihren Abendmahlsberichten Leib und Blut des Herrn ebenso wie das „Lösegeld" den „vielen" zunutze schreiben. Die Tatsache bleibt bestehen, daß unsere Abendmahlsberichte den Opfercharakter des Todes Jesu, soweit die anderen dabei in Betracht kommen, ganz allgemein fassen. Jesus war sich dessen bewußt, daß sein Sterben nach Gottes Willen geordnet sei, damit den andern das messianische Reich erschlossen werde. Wäre er nicht von dieser Überzeugung durchdrungen gewesen, so hätte er sich leicht der Katastrophe in Jerusalem entziehen können (vgl. Luk. 13, 33). Die Todesgewißheit, die Jesum von dem Augenblick an erfüllt, da es ihm klar geworden war, er sei der Messias, ist nicht spätere Eintragung in die Überlieferung, sondern aus der messianischen Sendung Jesu, wie er sie verstand, zu erklären. Und damit erschien als Zweck seines Sterbens das Leiden für die andern. Sein frühes Hinscheiden wäre sonst eine Sinnlosigkeit gewesen. Im Selbstbewußtsein Jesu ist sein Tod,

1) Siehe S. 15.

2) Vgl. Otto Schmitz, Die Opferanschauung des späteren Judentums und die Opferaussagen des NT., S. 199 ff.

soweit die Quellen einen Eindruck hiervon widerspiegeln, im Sinne von Jesaia 53 ganz auf die Erfüllung des messianischen Reiches eingestellt. Unter diesen Umständen versteht es sich von selbst, daß er beim letzten Abendmahl, da er die Jünger unter dem Gleichnis von Brot und Wein auf seinen Tod vorbereitete, auch den Opfercharakter desselben hervorhob.

e) Die Synoptiker und Paulus wissen allerdings zu berichten, Jesus habe beim letzten Abendmahl sein Blut zu der durch ihn geschaffenen διαθήκη in Beziehung gesetzt. Wir sind jedoch der Meinung, daß diese Wendung nicht der Auffassung Jesu entspricht, sondern daß sich darin die Ausdeutung der heilsgeschichtlichen Wirkung des Todes Jesu durch die Urgemeinde widerspiegelt. Wir werden dieser Frage im nächsten Kapitel in anderem Zusammenhang nähertreten.

Wir fassen zusammen: Bei dem letzten gemeinsamen Mahl hat Jesus im Bewußtsein seines nahen Endes den Jüngern bei der Verteilung von Brot und Wein seinen gewaltsamen Tod vorausgesagt. Sein Sterben hat er als Voraussetzung für die Vollendung der messianischen Erwartungen gerechtfertigt. So stand ihm ein Leiden für die an seine Messianität gläubig gewordenen bevor. Bis zu seiner Wiederkunft sollten diese untereinander zu einer Gemeinschaft verbunden bleiben.

3. DIE GEMEINSAMEN MAHLZEITEN DER URGEMEINDE

Wir besitzen über die gemeinsamen Mahlzeiten der jerusalemischen Urgemeinde keine unmittelbaren Aufzeichnungen. Die ganz dürftigen Nachrichten, die darüber vorliegen, stammen nicht von Augenzeugen. Infolgedessen sind wir auf Rückschlüsse von den späteren Angaben auf den ursprünglichen Zustand angewiesen.

Die Stellen, die hier vor allem in Betracht kommen, sind folgende: a) Act. 2, 42: „Sie harrten aus bei der Unterweisung durch die Apostel, der Gemeinschaft, dem Brotbrechen und den Gebeten.“ b) Act. 2, 46: „Täglich kamen sie regelmäßig im Tempel einmütig zusammen. Daheim brachen sie das Brot und genossen die Speise mit Frohlocken und in Herzenseinfalt Gott lobend.“ c) Act. 6, 2: „Es geht nicht an, daß wir (d. i. die Apostel) unter Vernachlässigung der Wortverkündigung an den Tischen dienen.“ Deshalb

werden sieben Diakone eingesetzt, hauptsächlich zur Versorgung der hellenistischen Witwen. d) Act. 20, 7: „Als wir am Sonntag zusammenkamen, um das Brot zu brechen.“ — Paulus in Troas — V. 11: „Paulus ging wieder hinauf, brach das Brot und aß es.“ e) Act. 27, 35: „Paulus nahm das Brot, dankte Gott, brach es und begann zu essen.“ Paulus auf der Romreise. f) 1 Kor. 11, 17 bis 34. Zurechtweisung der Korinther wegen unziemlichen Benehmens beim Herrnmahl unter Bezugnahme auf die jerusalemische Überlieferung (V. 23). g) Hebräerevangelium 14: „Jakobus hatte geschworen, daß er kein Brot essen würde von der Stunde an, da er den Kelch des Herrn getrunken, bis daß er ihn von den Schlafenden auferstanden sähe. ... Bringet, sprach der Herr, Tisch und Brot. ... Er nahm das Brot, dankte und gab es Jakobus dem Gerechten und sprach zu ihm: „Mein Bruder, iß dein Brot, weil des Menschen Sohn von den Schlafenden auferstanden ist.“ h) Die synoptischen Abendmahlsberichte. i) Luk. 24, 30: „Jesus nahm das Brot, dankte, brach es und gab es ihnen“ (nämlich den beiden Jüngern in Emmaus).

Zur näheren Klarstellung des Tatbestandes müssen wir versuchen, folgende Fragestellungen ins Reine zu bringen: 1. Was hat man unter „Brotbrechen“ zu verstehen? 2. Fand das Brotbrechen an einem oder mehreren Orten statt? 3. Wann wurde es abgehalten? 4. Wurde es mit einer Ausspeisung der Armen verbunden? 5. In welchem Verhältnis stehen „Brotbrechen“ und „Herrnmahl“ (1 Kor. 11, 20) zueinander? 6. Welche kultischen und religiösen Folgerungen ergeben sich für die Urgemeinde aus dem Herrnmahl?

1. Nach alttestamentlichem Sprachgebrauch bedeutet „Brotbrechen“, wie wir früher ausgeführt haben, Mahlzeit halten. Für den frommen Juden war es von vornherein ausgemacht, daß hierbei die vorgeschriebenen Segenssprüche hergesagt werden mußten, wodurch die ganze Veranstaltung einen religiösen Charakter erhielt[1]). Aus den oben angeführten Stellen geht hervor, daß die Urgemeinde an dieser Sitte festhielt. Mit „Brotbrechen“ wird auch in der Apostelgeschichte „Mahlzeit halten“ bezeichnet. Die Wendung „Sie genossen die Speise mit Frohlocken“[2]), (2, 46) weist ebenso auf ein richtiges Mahl hin, wie 27, 35 der Morgenimbiß eines einzelnen mit „Brotbrechen“ näher

1) Siehe S. 5.

2) *μετελάμβανον τροφῆς ἐν ἀγαλλιάσει.*

umschrieben wird. 20, 11 gewinnt man aus dem γευσάμενος den Eindruck, daß Paulus bei der Zusammenkunft in Troas Speise im Rahmen einer Mahlzeit zu sich nahm, zumal die an anderen Stellen, z. B. Luk. 24, 30, erwähnte Verteilung des Brotes an die übrigen Teilnehmer fehlt. Daß „das Brotbrechen" durch die es begleitenden Gebete wie bei den Juden einen religiösen Anstrich erhielt, geht aus 2, 42 und 46 mit voller Deutlichkeit hervor. — Trotz alledem wirft sich die Frage auf, ob wir es hier tatsächlich mit einem regelrechten Sättigungsmahle im allgemeinen zu tun haben. — Das „Brotbrechen" wird 2, 42 und 46 als ein Bestandteil des Kultus der Gemeinde angeführt. Die Nebeneinanderstellung: Gemeinsamkeit und Brotbrechen, ist nicht eine zufällige. Im gemeinsamen Brotbrechen soll die religiöse Gemeinschaft der Christusgläubigen zum Ausdruck kommen. In diesem Falle liegt der Nachdruck nicht auf dem Mahle als solchem, sondern auf der Gemeinschaft, die dadurch herbeigeführt wird. Nach antiker Auffassung war das gemeinsame Essen ein Mittel, um Menschen, die durch irgendwelche Interessen einander näher gebracht waren, erst eigentlich miteinander zu verbinden[1]). In der alten Kirche war es nicht anders. Nun hätte man der ganzen Veranstaltung von vornherein ihren kultischen Gehalt genommen, wenn man es darauf angelegt hätte, die Teilnehmer satt zu machen. „Habt Ihr nicht Häuser, da Ihr essen und trinken möget?" (1 Kor. 11, 22.) Damit sucht Paulus die in Korinth eingerissene Unsitte abzuwehren, daß man die Zusammenkünfte der Christen zum „Brotbrechen" zu Vollmahlzeiten herabgewürdigt hat. Das Ausmaß und die Zubereitung der beim „Brotbrechen" genossenen Lebensmittel war nebensächlich. Und wenn nur einfaches Brot gebrochen und etwa Wasser aus einem gemeinsamen Becher getrunken wurde, so war der Gemeinschaftscharakter, der durch diese Mahlzeit herbeigeführt werden sollte, vollauf erreicht[2]). Wie es auch sonst in der Antike üblich war, haben die Teilnehmer des „Brotbrechens" in der Gemeinde entweder Speise und Trank für sich selbst mitgebracht oder die Kosten wurden aus einer gemeinsamen Kasse, zu der jeder im Ausmaß seiner Mittel beitrug, bestritten[3]). 1 Kor. 11, 21 weist ebenso auf die erstere

1) Pauly-Wissowa, Real-Enzyklopädie der klass. Altertumswissenschaft N. B. IV, 1. 1201—1207 (Convivium).

2) Wie einfach ein Mahl sein konnte, Ruth 2, 14.

3) W. A. Becker, Charikles II², S. 239.

Möglichkeit hin, wie Act. 4, 32 auf die letztere[1]). Es bestand wohl darin keine einheitliche Praxis. Immerhin entspricht die Annahme, daß in Jerusalem die Bestandteile der ganz einfachen Mahlzeit „des Brotbrechens" aus dem Gemeindesäckel bezahlt wurden, der Gesamtauffassung der jerusalemischen Verhältnisse, wie sie die Apostelgeschichte schildert. Wenn auch die Angaben der Apostelgeschichte über die Seelenzahl der Urgemeinde stark nach oben abgerundet erscheinen[2]), so ist es doch völlig ausgeschlossen, daß für alle Gemeindeglieder regelmäßig gemeinsame Sättigungsmahle hergestellt werden konnten. Aber die Vorbereitung verursachte keine weiteren Schwierigkeiten, wenn Speise und Trank nur als Symbole der Gemeinschaft und nicht als Mittel zur Sättigung in Betracht kamen. „Das Brotbrechen" der Urgemeinde schließt nicht ein Sättigungsmahl in sich, sondern ein ganz einfaches Gemeinschaftsmahl[3]). Dagegen könnte geltend gemacht werden, daß gemeinsame Sättigungsmahlzeiten die selbstverständliche Folge des nach 2, 44 in Jerusalem beobachteten Kommunismus gewesen sein mußten. Die angebliche Gütergemeinschaft ist aber nur im Sinne einer weitestgehenden Fürsorgetätigkeit der Wohlhabenden für die Unbemittelten zu verstehen. Unter rein kommunistischen Voraussetzungen hätte der Streit um die Versorgung der hellenistischen Witwen gar nicht entbrennen können.

2. Act. 2, 46 wird ausgeführt, die jerusalemischen Christen seien täglich im Tempel gewesen, das Brot hätten sie *κατ' οἶκον* gebrochen. Auch Act. 5, 42 begegnet uns die gleiche Gegenüberstellung. In einer Halle des Tempelplatzes[4]) versammelten sich die an Jesus als den Messias gläubig gewordenen Christen zu den durch das jüdische Gesetz vorgeschriebenen Kultushandlungen und *κατ' οἶκον* haben sie das Brot gebrochen. Wie ist das *κατ' οἶκον* zu verstehen?

Wenn man von 27, 35 absieht, wo der Morgenimbiß eines einzelnen, allerdings „vor allen", mit dem Brechen des Brotes eingeleitet wird, so ist in der Apostelgeschichte beim „Brotbrechen" stets ein größerer Kreis von Teilnehmern vorausgesetzt, 20, 7 sogar

1) Ebd. das sog. *ἀπὸ συμβολῶν δειπνεῖν.*

2) 2, 41—3000; 4, 4—5000.

3) Becker a. a. O., S. 252.

4) Act. 3, 11; 5, 12 wird die nach Salomon benannte als Versammlungsort erwähnt. Joh. Weiß, Das Urchristentum, S. 38.

eine Gemeindezusammenkunft, bei der ein lieber Gast zugegen ist. Auch 2, 42 schließt die Anwesenheit der ganzen Gemeinde nicht aus[1]), zumal wenn man die κοινωνία mit der κλάσις τοῦ ἄρτου in Verbindung bringt[2]), wie wir es eben getan haben. Nehmen wir noch hinzu, daß in Korinth unter Nachbildung der Einrichtungen der Urgemeinde die Christen an einem gemeinsamen Ort, ἐν ἐκκλησία (1 Kor. 11, 17), zum Herrnmahle sich versammelten, so haben wir einen Grund mehr anzunehmen, daß die Christusgläubigen in Jerusalem, die doch gewiß sich nicht in der Weise, wie es die Apostelgeschichte schildert, vor der breiten Öffentlichkeit bewegten, das Brot im engeren Zusammenschluß der Gemeindemitglieder gebrochen haben. Act. 5, 42 läßt es übrigens durchschimmern, daß auch die Wortverkündung hauptsächlich κατ' οἶκον geschah. Ob es etwa ausschließlich das Haus der Mutter des Johannes Markus war (Act. 12, 12), bleibt dahingestellt. Man wird sich die Urgemeinde in ihren Anfängen als eine Art Synagogalverband messiasgläubiger Juden vorzustellen haben[3]). Wie die Mitglieder eines solchen je nach Herkunft und Abstammung geschlossene Tischgemeinschaften bildeten[4]), besonders beim Passahmahl, so haben auch die jerusalemischen Christen sich zusammengetan. Denn der Bruderbund war erst durch die Tischgemeinschaft besiegelt. Die Analogie der Essener wird man allerdings für die jerusalemische Gemeinde nicht ohne weiteres heranziehen dürfen, da die Hauptvoraussetzung, die unbedingte Gütergemeinschaft, fehlt[5]). Die gemeinsamen Mahlzeiten derselben waren die notwendige Folge des Verzichtes des Einzelnen auf seinen Eigenbesitz, während die Zusammenkünfte der Christen doch anderen Beweggründen entsprangen. Aber immerhin weist die Tischgemeinschaft der Essener darauf hin, daß es Einrichtungen dieser Art gegeben hat. κατ' οἶκον will nicht mehr besagen als dies: Die jerusalemischen Christen haben sich an den öffentlichen Gebeten im Tempel beteiligt, ihre privaten Zusammenkünfte des Brot-

1) Es wäre geradezu eine Banalität, wenn die Apostelgeschichte es noch besonders hervorheben wollte, die Christen hätten bei sich zu Hause gegessen.

2) Theodor Zahn, Die Apostelgeschichte des Lukas 1, S. 134.

3) Nach einer rabbinischen Tradition gab es in Jerusalem 480 Synagogen. J. Weiß a. a. O., S. 40.

4) Siehe S. 3.

5) Siehe S. 4.

brechens verlegten sie in ihre Wohnhäuser. Die ganze Gemeinde fand sich an einem bestimmten Orte zum gemeinsamen Brotbrechen zusammen.

3. Aus Act. 2, 46 könnte man den Eindruck gewinnen, als habe das Brotbrechen täglich stattgefunden; 20, 7 wird die Veranstaltung dieser Feier an einem Sonntag, *ἐν τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων*, besonders erwähnt. In beiden Fällen handelt es sich um Zusammenkünfte, die am Abend stattfanden; beim Aufenthalt des Paulus in Troas wird dieses ausdrücklich berichtet. Für die jerusalemische Gemeinde ist es durch die Gegenüberstellung zum Tempeldienst, der am Tage vor sich ging, gegeben. Anderweitige Anhaltspunkte zur Bestimmung von Tag und Stunde für die Abhaltung des Brotbrechens besitzen wir für die Anfangszeit nicht. Immerhin hinterläßt 20, 7 den Eindruck, daß Paulus in Troas an einer Versammlung teilnahm, die nicht erst ihm zu Ehren einberufen wurde, sondern die zu den allsonntäglichen [1]) Gepflogenheiten der dortigen Christen gehörte; es hat ganz den Anschein, daß sämtliche in der Stadt lebenden Gläubigen an der Versammlung teilgenommen haben [2]). Nehmen wir hinzu, daß später die Didache (Kap. 14) für das Brotbrechen am Sonntag bestimmte Anweisungen erteilt und Justin es jedem Christen zur Pflicht macht, am Herrntag in der Gemeindeversammlung die Eucharistie zu feiern [3]), so sind wir zur Vermutung berechtigt, daß auch in der Anfangszeit die Christen an jedem Sonntag zum gemeinsamen Brotbrechen regelmäßig zusammengekommen sind. Das schließt Versammlungen von Gemeindemitgliedern im größeren oder kleineren Kreis mit dem gleichen Zweck an anderen Tagen der Woche sicherlich nicht aus; aber der Sonntag vereinigte eben die ganze Gemeinde an einem Orte zur gemeinsamen Feier.

Wir dürfen annehmen, daß die Sonntagsfeier des Brotbrechens nicht erst in der Heidenkirche aufgekommen ist [4]), sondern von Jerusalem seinen Ausgang genommen hat. Th. Zahn weist darauf hin,

1) „*ἐν τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων συνηγμένων ἡμῶν*“. Die chronologische Beziehung zu dem Passahfest (20, 6) ist eine zufällige; der Berichterstatter referiert über den Verlauf der Ereignisse, wie er sie in Erinnerung hatte (Wirquelle), ohne etwa die Feier des Osterfestes in Philippi mit dem Brotbrechen in Troas innerlich in Verbindung zu bringen.

2) Zahn a. a. O., S. 705.

3) Apologie 1, Kap. 67, 3.

4) Siehe Jülicher RGG. 5, 736.

daß auch die Judenchristen neben dem Sabbat den Sonntag gottesdienstlich begangen haben[1]). In dieser Sitte haben sie sich sicherlich nicht erst den heidenchristlichen Gemeinden angepaßt, sondern sich durch das Vorbild der Urgemeinde bestimmen lassen. Wir sind darüber leider zu ungenügend unterrichtet: Aber der erste Tag der Woche wird von allem Anfang zur Erinnerung an die Auferstehung des Meisters[2]) so stark hervorgehoben[3]), daß wir annehmen dürfen, man habe ihn besonders ausgezeichnet. Die Gemeindefeier an diesem Tage sollte nicht etwa die Sabbatfeier ersetzen, mag es auch später auf heidenchristlichem Boden so geworden sein[4]). Wenn Paulus sich später über „die Lehren von ... Sabbaten" (Kol. 2, 16) ereifert, so wendet er sich nicht gegen die Sabbatfeier an sich, sondern gegen gnostische Irrlehrer, die den Heidenchristen durch eine verschrobene Auslegung der jüdischen Gesetzesvorschriften ein unwürdiges Joch auferlegen wollten[5]). Er hatte die Gepflogenheit, gerade am Sabbat in den Synagogen der Diaspora sich zu Wort zu melden[6]); es wird uns jedoch nicht berichtet, als habe er hernach den von der jüdischen Gemeinschaft abgesprengten Christusbekennern die ihnen von früher her geläufige Sabbatfeier untersagt. Es hat sich später von selbst ergeben, daß diese unterblieb, als die Beziehungen zum Judentum erkalteten[7]). Und die jerusalemischen Christen wären in eine peinliche Zwangslage geraten, wenn sich für sie die Notwendigkeit ergeben hätte, etwa die jüdische Sabbatfeier anders zu begehen, als das Gesetz es vorschrieb. Aber sie hatten das Bedürfnis, ihres Christenglaubens daneben in einer besonderen gemeinsamen gottesdienstlichen Feier sich bewußt zu werden; so ergab sich der erste Tag der Woche, der sich für sie von den anderen Tagen durch ein so entscheidendes Ereignis abhob, als der hierfür besonders geeignete. Es liegt kein Grund vor, den jerusalemischen Ursprung der gemeinsamen Sonntagsfeier des Brotbrechens in Abrede zu stellen. Paulus hat dem-

1) Skizzen aus dem Leben der alten Kirche[3], S. 179 und 355, dazu Euseb. III, 27, 5.

2) Barn. 15, 9.

3) Matth. 28, 1; Mark. 16, 2; Luk. 24, 1; Joh. 20, 1; 1 Kor. 16, 2.

4) Vgl. Ignatius ad Magnes. 9, 1.

5) Weinel, Bibl. Theol. d. NT.[2], S. 507.

6) Act. 17, 2.

7) Vgl. Ed. Schürer, Die siebentägige Woche im Gebrauch der christlichen Kirche, ZNW. 1905, S. 1 ff.

nach in den heidenchristlichen Gemeinden eine Gepflogenheit der Urgemeinde eingeführt, die dort allerdings im Laufe der Zeit eine völlig andere Ausprägung erhielt. Als Ergebnis unserer Untersuchung stellen wir fest: In den ersten christlichen Gemeinden wurde allsonntäglich gemeinsam das Brot gebrochen.

4. In verschiedenen Darstellungen wird immer wieder ausgeführt, mit dem Brotbrechen sei eine Ausspeisung der Armen in der Gemeinde verbunden worden. So erzählt z. B. G. Uhlhorn, es seien in Jerusalem täglich die sog. Agapen-Liebesmahlzeiten zur Unterstützung der Bedürftigen abgehalten worden; jeder habe je nach seinen Mitteln zu den gemeinsamen Mahlzeiten beigetragen, wodurch es möglich gemacht worden sei, den Mittellosen zu einem Essen zu verhelfen. Den Höhepunkt habe das Herrnmahl gebildet[1]). Nach dieser Auffassung haben demnach in der Urgemeinde täglich in Verbindung mit dem Herrnmahl „Picknicks" mit sozial-charitativer Abzweckung stattgefunden. Zur Begründung dieser Annahme beruft man sich insbesondere auf Act. 6, 2 (in Verbindung mit 2, 46) und 1 Kor. 11, 17—34. Sehen wir uns daraufhin beide Stellen an:

Act. 6, 1—6 wird berichtet, es hätten sich in der jerusalemischen Gemeinde wegen der Versorgung[2]) der hellenistischen Witwen Unstimmigkeiten zwischen den Hellenisten und Hebräern ergeben; um diese aus der Welt zu schaffen, haben die Apostel der Gemeinde den Vorschlag gemacht, sieben bewährte Männer — die Bezeichnung „Diakonen" kommt im Text nicht vor — mit dem Dienst an den Tischen zu betrauen; der Vorschlag wurde angenommen und der Friede in der Gemeinde wieder hergestellt. Schon mit Rücksicht auf die Namensliste, die nicht erfunden sein kann, und den Umstand, daß die Verhältnisse, was sonst gelegentlich geschieht, nicht idealisiert werden, erscheint dieser Bericht als durchaus zuverlässig. Für uns ist maßgebend, wie das *διακονεῖν τραπέζαις* zu erklären

1) „Die christliche Liebestätigkeit in der alten Kirche" I, S. 69. 83 f.; C. Weizsäcker a. a. O., S. 678: „Die große Bedeutung des Gebrauches dieser Mahlzeiten konnte sich nur verstärken durch die Armut eines Teiles der Gemeinde und die Hilfe, die dadurch gewährt wurde"; Joh. Weiß a. a. O., S. 47: „Die Armen unter den Brüdern wurden bei dieser Gelegenheit auf Kosten der Wohlhabenderen mit verpflegt"; R. Knopf, Einführung in das NT., S. 286: „Durch die Mahlzeiten gewährte man den Armen eine tägliche Mahlzeit."

2) *ἐν τῇ διακονίᾳ* (6, 1) bedeutet Betreuung im allgemeinen, und nicht nur Ausspeisung im besonderen.

sei. Es handelt sich dabei zweifelsohne um eine Versorgung der Notleidenden mit Lebensmitteln. Dem Wortlaute nach wäre man geneigt anzunehmen, es habe täglich von Gemeinde wegen eine Ausspeisung stattgefunden. Und es liegt kein Grund vor, daran zu zweifeln, daß es tatsächlich so war. Aber es wird mit keinem Wort erwähnt, daß diese soziale Veranstaltung mit der regelmäßigen Gemeindefeier des Brotbrechens verbunden worden sei. Im Gegenteil. Man gewinnt den Eindruck, daß es sich bei „dem Dienst an den Tischen" um eine zwecks Abstellung vorhandener brennender Nöte ad hoc getroffene Einrichtung gehandelt habe. Die jerusalemische Gemeinde hatte es als ihre Aufgabe angesehen, die Armut ihrer notleidenden Mitglieder zu lindern. Die wohlhabenderen Gemeindemitglieder haben dazu reichlich gespendet. Die Kollekte in den paulinischen Gemeinden für die Heiligen in Jerusalem (1 Kor. 16, 2), auf Wunsch der Säulenapostel (Gal. 2, 10), beweist, daß die soziale Fürsorge in der Urgemeinde auf eine breite Grundlage gestellt war. Ein Zweig derselben war eben die Ausspeisung der Witwen. Aus diesem Kreis werden die hellenistischen besonders hervorgehoben. Dieselben waren mit ihren Männern aus der Diaspora nach Jerusalem übergesiedelt, und so ist nachher die Not der in der heiligen Stadt nicht Einheimischen, als sie verwitweten, besonders drückend geworden. Anderseits glaubten wohl die Hellenisten, die als der wohlhabendere Teil der Gemeindemitglieder mehr leisteten, berechtigt zu sein, eine besondere Berücksichtigung der verarmten Frauen aus ihrer Mitte bei der Gemeindefürsorge fordern zu dürfen. Übrigens war die Ausspeisung von Witwen auch bei den Juden nicht unbekannt[1]). Es ist aber nicht gesagt, daß die Verköstigung der Witwen von Gemeinde wegen in Jerusalem eine dauernde Einrichtung geblieben sei. Wir hören jedenfalls nichts weiter davon. Später wird man sich vielleicht damit begnügt haben, Lebensmittel zu verteilen. Die Gemeinde war an die ihr jeweilig zur Verfügung stehenden Geldbestände gebunden. Mit dem gemeinsamen Brotbrechen stand diese Art sozialer Fürsorge der Gemeinde in keinerlei äußerem Zusammenhang.

1 Kor. 11, 17—34 versetzt uns Paulus mitten in die Gemeindefeier des Herrnmahles. In Korinth waren dabei Unsitten eingerissen. Der Apostel sieht sich deshalb veranlaßt klarzustellen, wie ein

1) Siehe S. 4f.

δεῖπνον κυριακόν stiftungsgemäß gefeiert werden solle; er erinnert seine Leser daran, wie er es ihnen seinerzeit als „Botschaft vom Herrn“ selbst eingeschärft habe. Die Bezugnahme auf den Ursprung schließt den unausgesprochenen Hinweis auf das Vorbild der jerusalemischen Gemeinde in sich. Worin kann Paulus die Korinther „nicht loben“? „Ein jeder nimmt sein eigenes Mahl beim gemeinsamen Essen vorher ein und der eine ist hungrig, der andere berauscht“ (V. 21). Dadurch sind Spaltungen innerhalb der Gemeinde entstanden (V. 18). Es war also in Korinth die Unsitte eingerissen, daß Gemeindeglieder mitgebrachte Speisen und Getränke vor dem eigentlichen Herrnmahl im Versammlungsraum zu sich nahmen, die wohlhabenderen selbstverständlich reichlicher und in feinerer Zubereitung als die ärmeren, die vielfach wohl überhaupt nichts auszupacken hatten. Diesen Zustand haben andere — es brauchten nicht gerade die Armen zu sein — als Entweihung des Herrnmahles empfunden und, als sie mit ihrer Ansicht, daß das Essen auf eigene Faust zu unterbleiben habe[1]), nicht durchdrangen, sind sie in die Versammlungen erst später gekommen, wenn sie annehmen konnten, daß jene mit Essen und Trinken fertig seien und das Herrnmahl beginnen könne. Man hat aber auf sie nicht gewartet, sondern vielleicht aus Trotz das Herrnmahl, ehe sie erschienen waren, eingenommen. So wird die an sich schwer zu deutende Mahnung des Apostels verständlich: „Wenn ihr zum Essen[2]) zusammenkommt, so wartet aufeinander“ (V. 33). Paulus sucht nun die Unstimmigkeiten in der Weise zu beheben, daß er erklärt: „Wenn jemand Hunger hat, möge er daheim essen“ (V. 34). „Habt Ihr nicht Eure Häuser, wo Ihr essen und trinken könnt?“ (V. 22). Die gemeinsamen Zusammenkünfte sollen also von vornherein nicht den Charakter einer richtigen Mahlzeit, bei der man satt wird, tragen. In diesem Falle bleibt für die gemeinsamen Mahlzeiten mit sozial charitativen Bestrebungen kein Raum übrig. Es werden die Wohlhabenden mit keinem Wort aufgefordert, die mitgebrachten Vorräte mit den Armen zu teilen. Das καταισχύνετε τοὺς μὴ ἔχοντας (V. 22), das in diesem Sinne gedeutet wird[3]), soll den Reichen lediglich die

1) Der Apostel gibt vielleicht V. 20 und 21 die Schilderung der möglicherweise sich nach ihm nennenden Partei (1, 12) wieder.

2) φαγεῖν = Herrnmahl halten.

3) So z. B. G. Heinrici, Der erste Brief an die Korinther S. 342.

Taktlosigkeit zum Bewußtsein bringen, die darin liegt, daß sie die unbemittelten Brüder ruhig zusehen lassen, wie sie satt werden, während jene hungern [1]). Der Geist der christlichen Gemeinschaft wird durch ein solches Vorgehen verletzt und „die Gemeinde Gottes verachtet" (V. 22). Eine andere Frage ist die, wie es zu erklären sei, daß obige Unsitte überhaupt einreißen konnte [2]), wie nicht minder die Frage, ob beim Herrnmahl außer Brot und Wein noch etwas anderes genossen wurde [3]). Jedenfalls sind wir zu dem Ergebnis gelangt, daß in Korinth ebensowenig wie in Jerusalem mit dem Herrnmahl die Ausspeisung der Gemeindearmen verbunden worden sei.

Die Agapen, Picknicks, die in der Urgemeinde womöglich täglich zugunsten der Unbemittelten im Zusammenhang mit der Feier des Brotbrechens veranstaltet wurden, werden wir demnach in das Gebiet der Phantasie verweisen müssen [4]). Es soll damit nicht behauptet werden, daß die Ausspeisungen der Gemeindearmen je nach den vorhandenen Mitteln nicht stattgefunden haben. Ebensowenig wird in Abrede gestellt, daß Gemeindemitglieder sich zu vollen gemeinsamen Mahlzeiten vereinten. Aber die regelmäßigen Agapen in der Art, wie sie etwa Uhlhorn schildert, sind durch nichts beglaubigt. Wenn das Brotbrechen nicht als Sättigungsmahl zu verstehen ist, so werden auch alle Einwürfe hinfällig, daß die Gemeinsamkeit des Mahles doch eine Ausspeisung der Armen durch die Wohlhabenden voraussetze.

5. Es fällt auf, daß in der Apostelgeschichte nur immer die Rede ist vom Brotbrechen, ohne daß der Kelch daneben erwähnt wird, während Paulus im ersten Korintherbrief, ebenso wie es die synoptische Überlieferung festhält, das „Herrnmahl" (11, 20 ff.) sub utraque begangen haben will. Eine Reihe von Fragen wirft sich auf: Bedeuten „Herrnmahl" und „Brotbrechen" dasselbe? Ist das Brotbrechen ein verkürztes Herrnmahl sub una? Alsdann mit gleichem oder verschiedenem Endzweck wie bei dem unter beiderlei Gestalt?

Von den eingangs angeführten Stellen können wir zur Klärung unserer Fragestellung selbstverständlich nur diejenigen heranziehen,

1) Ob unter den μὴ ἔχοντες (V. 22) nicht etwa Judenchristen zu verstehen sind, die sich von Haus aus eine gewisse Zurückhaltung aus Furcht vor Verunreinigung auferlegen?

2) Übernahme von Gepflogenheiten heidnischer Kultmahle? Darüber später.

3) Darüber im folgenden.

4) Jülicher a. a. O., S. 233.

bei denen ausdrücklich ein gemeinsames Essen mit dem Charakter eines Herrnmahls vorausgesetzt wird. Nun befinden wir uns in der mißlichen Lage, daß die Apostelgeschichte ein „Herrnmahl", bei dem der Kelch herumgereicht wurde, überhaupt nicht erwähnt[1]). Daß jedoch diese Einrichtung der jerusalemischen Gemeinde durchaus vertraut war, ergibt sich aus der Berufung des Apostels Paulus auf die Überlieferung aus der Anfangszeit (1 Kor. 11, 23). Wie kommt es aber dann, daß die Apostelgeschichte es verschweigt? Das Rätsel fände seine einfachste Lösung, wenn „Brotbrechen" und „Herrnmahl" dasselbe bedeuten. Der alttestamentliche Sprachgebrauch des Brotbrechens läßt diese Gleichsetzung nicht ohne weiteres zu, zumal in dem Begriff „Herrnmahl" etwas völlig Neues im Unterschied vom Alten zum Ausdruck kommen soll. Da uns die Apostelgeschichte im Stiche läßt, müssen wir versuchen, dem Problem Brotbrechen-Herrnmahl sub utraque auf einem anderen Wege näher zu kommen. Unseren Ausgangspunkt bildet 1 Kor. 11, 20 ff.

Aus der Darlegung des Apostels geht hervor, daß das „Herrnmahl" in Korinth einen Teil des Kultus der dortigen Christen bildete. Wie war es in dieser Hinsicht um die jerusalemische Gemeinde bestellt? Sie fühlte sich im Anfang ganz an die mosaische Überlieferung gebunden, zumal Priester sich ihr anschlossen (Act. 6, 7). Die Judenchristen der strengen Richtung wußten sich von ihren übrigen Stammesgenossen hauptsächlich nur darin unterschieden, daß sie in Jesus den bereits erschienenen Messias verehrten, während jene ihn verwarfen. Sie hatten zunächst keine Veranlassung, sich darüber Gedanken zu machen, ob das Exod. 24 festgelegte Bundesverhältnis zwischen Jahwe und seinem Volk für sie eine Änderung erfahren habe. Deshalb fühlten sie sich in ihrem Gewissen gebunden, den jüdischen Tempeldienst zu beobachten (Act. 2, 46 und 5, 42); sie durften dabei als Messiasgläubige hinter den wahrhaft Frommen in Israel nicht zurückstehen[2]). Aber das Verhältnis zur jüdischen

1) „*δεῖπνον κυριακόν*" kommt in der Apostelgeschichte überhaupt nicht vor. Im Hebräerevangelium, das die Sonderüberlieferung kennt, Jakobus, der Herrnbruder, habe am letzten Abendmahl teilgenommen, ist Kap. 14 an ein gewöhnliches Mahl und nicht an das Herrnmahl gedacht. Infolgedessen kommt diese Stelle für uns nicht weiter in Betracht. Vgl. Th. Zahn, Gesch. d. ntl. Kanons II, 1, S. 700 f.

2) Bornhäuser, Paulus u. d. Aposteldekret (Neue Kirch. Zeitschr., 34, 394).

Synagoge ließ sich für die Dauer so nicht aufrechterhalten. Von seiten dieser wurden sie je länger je mehr als die Abtrünnigen behandelt. Die vom hohen Rat eingeleiteten Verfolgungen sollten eine Scheidung der Geister herbeiführen. Selbstverständlich blieben diese Maßnahmen nicht ohne Rückwirkung auf die Denkweise der jerusalemischen Christen.

Ganz unabhängig hiervon mußte sich ihnen übrigens der Gedanke aufdrängen, daß durch die Erfüllung der messianischen Erwartungen in ihrem Meister auch ihr Verhältnis zu Gott sich verschoben habe. Jesus selbst hatte seinen Tod mit der Vollendung des messianischen Reiches in Verbindung gebracht. Seine ersten Anhänger haben die Folgerichtigkeit dessen nicht gleich erfaßt (Luk. 24, 21); aber die Gemeindetheologie, die sich bald, wenn auch in den einfachsten Formen herausgebildet hatte, gab dem Kreuzestod auf Golgatha in gedanklicher Verarbeitung der immer klarer hervortretenden Überlieferung der Herrnworte eine bestimmte Deutung. Wir sind im einzelnen über diesen Werdegang nicht genügend unterrichtet, da wir keine unmittelbaren Quellen darüber besitzen. Wir dürfen jedoch annehmen, nicht erst Paulus habe festgestellt, daß durch Jesu Kreuzestod das Verhältnis zu Gott ein anderes geworden sei (1 Kor. 11, 25), mochte er auch dank seiner höheren theologischen Bildung die klarere Formulierung dafür gegeben haben. Die Urapostel hätten ihm kaum die Bruderhand gereicht (Gal. 2, 9), wenn in dieser Frage, soweit die christologische Seite in Betracht kommt, zwischen ihnen nicht Übereinstimmung bestanden hätte (vgl. 1 Kor. 15, 3). Die Verständigung mit den führenden Persönlichkeiten der Urgemeinde war auf der Grundlage der gemeinsamen Überzeugung erfolgt, daß durch des Meisters Tod eine Änderung des bisherigen Bundesverhältnisses eingetreten sei. Paulus war allerdings einen Schritt über jene hinausgegangen, indem er verkündigte, daß durch Golgatha für die Heidenchristen die Schranke der Beschneidung beseitigt worden sei. Und diese Auffassung haben die Säulenapostel gelten lassen. Sie hätten sich aber niemals dazu bereit erklärt, wenn sie nicht die einseitige judaistische Deutung von Exod. 24 längst fallen gelassen hätten.

Ihre theologische Ausprägung erhielt diese Auffassung in Anlehnung an Jer. 31, 31 ff. in dem Begriff der *καινὴ διαθήκη*. Für unsere Untersuchung ist es nun von entscheidender Wichtigkeit, daß sowohl Paulus als auch die Synoptiker in ihren Abendmahlsberichten die

durch Christus begründete *διαθήκη* mit dem Herrnmahl in unmittelbare Verbindung bringen. Wir müssen deshalb auf den Begriff der *καινὴ διαθήκη* näher eingehen.

Über die Bedeutung des Begriffes *διαθήκη* sind in den letzten Jahren die Ansichten stark auseinandergegangen[1]). Es stehen sich hauptsächlich drei Auffassungen gegenüber, von denen die eine *διαθήκη* als „Testament“[2]), die andere als „Verfügung“[3]), die dritte als „Bund“[4]) versteht. Dabei geben die Vertreter der drei Auffassungen zu, daß eine scharf abgegrenzte Begriffsbestimmung sich im ganzen NT. doch nicht einheitlich durchführen lasse[5]). Für uns ist es nun lediglich maßgebend, welcher Grundgedanke dem Begriff „*διαθήκη*“ in den Abendmahlsberichten unterlegt wird. In diesen wird *διαθήκη* durchwegs zu *αἷμα* in Beziehung gebracht; Lukas und Paulus fügen noch *καινή* hinzu. Nur noch an drei Stellen im NT. und zwar im Hebräerbrief: 9, 20; 10, 29 und 13, 20 finden wir *διαθήκη* mit *αἷμα* zusammengestellt, während *καινὴ διαθήκη* außerdem viermal vorkommt: 2 Kor. 3, 6; Gal. 4, 24; Hebr. 8, 8 und 9, 15. Für uns ist vor allem entscheidend die Verbindung von *διαθήκη* und *αἷμα*. Nun fällt es auf, daß sämtliche Stellen im NT., in denen diese Verbindung vorkommt, auf Exod. 24, 8 Bezug nehmen. Die LXX, deren Wortlaut begreiflicherweise besonders beachtet werden muß, übersetzt den betreffenden Vers wie folgt: „*Ἰδοὺ τὸ αἷμα τῆς διαθήκης ἧς διέθετο κύριος πρὸς ὑμᾶς περὶ πάντων τῶν λόγων τούτων*[6]). Im vorangehenden Texte ist die Rede vom *βίβλιον τῆς διαθήκης*. Wie ist *διαθήκη* Exod. 24 zu verstehen? Nach dem Zusammenhang kann kein Zweifel darüber bestehen, daß *διαθήκη* hier wie das hebräische berit als „Bund“ aufzufassen sei und zwar als ein auf gegenseitigem Vertrag zwischen Jahwe und dem jüdischen Volk beruhender Bund. Das Blut erscheint hierbei als

1) Besonders K. G. Goetz, Das Abendmahl eine Diatheke Jesu oder sein letztes Gleichnis, gegen Franz Dibelius, Das Abendmahl.

2) A. Deißmann, Licht von Osten, S. 243; Ed. Riggenbach in Theol. Studien Th. Zahn dargebracht, S. 291 ff.; Franz Dibelius a. a. O., S. 86 ff.

3) Joh. Behm, Der Begriff *διαθήκη* im NT. *διαθήκη* „eine einseitige Verfügung, Anordnung, Willenserklärung“, S. 106.

4) Goetz a. a. O., S. 31, unter Hinzuziehung des Opferbegriffs.

5) Besonders Ernst Lohmeyer, Diatheke, ein Beitrag zur Erklärung des ntl. Begriffs, S. 164; auch Behm a. a. O., S. 96 f.

6) Ausgabe Tischendorf 1887, I, S. 91.

eine Art Bindemittel; die eine Hälfte desselben gießt Moses in die Opferbecken, mit der andern besprengt er das Volk. Dieses verpflichtet sich, die Gebote Jahwes zu befolgen, wofür ihm Gott die Erfüllung der Verheißungen zusagt. So wird zwischen beiden ein bestimmtes Verhältnis der Gemeinschaft geschaffen, das durch das hierbei verwendete Blut gewissermaßen besiegelt wird. Das Blut wird durch die Opferung junger Stiere gewonnen. Dadurch erhält das Ganze den Begleitcharakter des Opfers[1]).

Der durch Christus zustande gebrachte „neue Bund" erscheint als die Fortsetzung des alten im Sinne seiner Vollendung. Infolgedessen müssen zu seiner Gültigkeit alle die Voraussetzungen erfüllt sein, die jenen rechtskräftig gemacht haben: Blut und Opfer. Jesus hat durch sein am Kreuz vergossenes Blut einen neuen Bund besiegelt und er hat sich selbst, seinen Leib, als Opfer dargebracht. Dadurch ist, wie im alten Bunde, die Entsühnung seines Volkes vollzogen worden. Im Hebräerbrief finden wir den Niederschlag der Auseinandersetzungen darüber. Wir können dabei ganz davon absehen, wo und wann dieses Schreiben entstanden und an wen es gerichtet ist. Es sind jedenfalls Gedankengänge, die für Juden- und nicht für Heidenchristen ein brennendes Problem bildeten, mochte auch mit Rücksicht auf das AT. die Beweisführung letzteren nicht gleichgültig gewesen sein. Hebr. 9, 12 und besonders 13, 11ff., von anderen Stellen ganz zu schweigen, nehmen deutlich auf die Lev. 16 vorgesehenen Bestimmungen über den Versöhnungstag Bezug[2]). „Jesus ist der Mittler des neuen Bundes geworden, damit auf Grund des Todes, der zur Ablösung der Übertretungen aus dem ersten Bund erfolgte, die Berufenen die Verheißung des ewigen Erbes empfingen." (Hebr. 9, 15.) Die Verbindung von *αἷμα* und *διαθήκη* in unseren Abendmahlsberichten wird von hier aus durchaus verständlich. In Erfüllung von Jerem. 31, 31 hat Jesus durch seinen Tod den neuen Bund mit Gott zustande gebracht, wobei durch sein am Kreuz vergossenes Blut der neue Zustand besiegelt worden ist. Der Zusatz bei Matthäus *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* liegt auf der Linie der früher gekennzeichneten Erwägungen über den Sühnopfercharakter des Sterbens des Meisters. Es kommt der Umstand hinzu, daß die

1) Vgl. B. Baentsch im Nowackschen Handkommentar zum AT. II, S. 216.

2) Ed. Riggenbach, Der Begriff der *τελείωσις* im Hebr. „Neue kirchl. Zeitschr." 34, S. 185.

Symbolik des Passahschlachtens den Gedanken des Opfers und der Gemeinschaft mit Gott in sich schloß.

Und nun die früher offen gelassene[1]) Frage: Ist es wahrscheinlich, daß Jesus selbst seinen Tod in Beziehung gesetzt habe zum jüdischen Opferkultus mit allen seinen Auswirkungen? Nach der Stellungnahme des Herrn zum gesamten Tempeldienst erscheint es im hohen Maße unwahrscheinlich, daß er seinem bevorstehenden Tod die juristisch-kultische Ausdeutung gegeben habe, die der Wortlaut der Abendmahlsberichte voraussetzt. Der Kampf in Gethsemane steht ebenfalls dem entgegen. Wir haben es hier vielmehr mit theologischen Formulierungen der Urgemeinde zu tun, die sich den vom Meister betonten Opfercharakter seines Todes in der Weise zurecht gelegt hat, wie sie es von ihrer gesetzesstrengen Erziehung her verstanden hat. In den neutestamentlichen Abendmahlsberichten findet die Stimmung der Urgemeinde, die bei Paulus fortwirkt, ihren Niederschlag. Als man in der Folgezeit sich den spezifisch judenchristlichen Problemstellungen der Anfangszeit innerlich entfremdet hatte, rückte man auch von den Abendmahlsformeln ab. Das Johannesevangelium bringt den Genuß des Herrnmahles in Verbindung mit der Zusage des ewigen Lebens (6, 35, 54); in den Eucharistiegebeten der Didache wird für das Leben und die Erkenntnis gedankt (Kap. 9) und Justin (Apol. 66) übermittelt als apostolische Überlieferung die neutestamentlichen Einsetzungsworte, aber ohne die *διαθήκη*-Zusage. Wir kommen noch darauf zu sprechen.

Die obige Auffassung des Herrntodes als Stiftung des neuen Bundes hat in weiterer Folge notwendigerweise auf die kultische Betätigung der Urgemeinde zurückgewirkt. Der Tempeldienst war für sie je länger je mehr ein überholter Standpunkt geworden. Wenn sie ihn auch mitmachte, so war er für sie doch lange nicht mehr das ein und alles. Wie von selbst haben sich auch die Judenchristen, ohne eine Krise durchzumachen, vom jüdischen Priestertum und Opferwesen losgelöst. Wir hören darüber so gut wie nichts und dies ist der beste Beweis dafür, daß es allmählich und schmerzlos geschah. Das Judentum hatte sich seit der Gesetzgebung des Deuteronomiums immer mehr zu einer geistigen Religion ausgestaltet; in der Diaspora und außerhalb Jerusalems hatte sich eine Frömmigkeits-

1) Siehe S. 27.

übung durchgesetzt, die ohne den Tempelkultus auszukommen vermochte. So konnten auch die Judenchristen als „Eiferer für das Gesetz“ auftreten, ohne sich sonderlich um das spezifisch Kultisch-zeremonielle kümmern zu müssen[1]). Die Katastrophe des Jahres 70 hat das Band vollends gelöst.

Neben die alte Kultusform und bald an ihre Stelle schob sich die neue, das „Herrnmahl“. Der Meister hatte vor seinem Scheiden unter dem Gleichnis von Brot und Wein auf seinen bevorstehenden Tod, der für die andern zwecks Verwirklichung der messianischen Hoffnungen erfolgen werde, hingewiesen. Die Jünger haben die Handlung wiederholt. Sie gedachten dabei, wie sie es von ihrem Herrn in Erinnerung hatten, seines Todes. Und unwillkürlich verknüpften sie die Gedanken, die sich ihnen darüber festgelegt hatten, mit dem Herrnmahl. Dadurch erfuhr der Charakter desselben eine Veränderung, indem es in den Ideenkreis der Schließung des neuen Bundes hineingezogen wurde[2]). Es war gewissermaßen der Ausdruck desselben geworden, insofern der neue Bund durch den Tod des Herrn, dessen man dabei gedachte, begründet worden ist. Nur noch ein Schritt: und das Herrnmahl ward die kultische Gemeindefeier der *καινὴ διαθήκη*. Die paulinischen und synoptischen Einsetzungsworte setzen bereits diesen Zustand der Gestaltung der Dinge voraus. In ihnen spiegelt sich wieder, wie die Urgemeinde ungefähr zwei Jahrzehnte nach dem Abschiedsmahle, das Jesus mit seinen Jüngern hielt, das Herrnmahl verstanden hat. Paulus hebt es mit Nachdruck hervor, daß er in seiner Auffassung von dem jerusalemischen Kreise abhängig sei (1 Kor. 11, 23).

Unter dieser Voraussetzung ist die Frage, ob das Herrnmahl als Feier der neuen Bundesschließung sub utraque begangen wurde, ohne weiteres dahin zu entscheiden, daß der Kelch dabei nicht fehlen durfte. Der neue Bund war durch das auf Golgatha vergossene Blut zustandegekommen, und so ist es selbstverständlich, daß das Symbol desselben, der Wein, dazu gehörte. Die Verbindung von Blut und Wein hat nicht erst Jesus bei dem letzten Zusammensein mit seinen Jüngern im Anschluß an das jüdische Passahritual

1) Act. 21, 21 bezeichnet Jakobus als Merkmale des judenchristlichen Gesetzeseifers die Beschneidung und die Beobachtung der jüdischen Sitten.

2) F. Spitta a. a. O., S. 325 ff. deutet Hebr. 13, 10 ff. in diesem Sinne, was viel für sich hat.

vollzogen. Die Ablösung des Blutes durch Wein ist auch nicht eine Schöpfung der Urgemeinde, sondern vielmehr eine alte, in der Religionsgeschichte weithin nachweisbare Vorstellung. Bei den Semiten wurden z. B. die alten Bluttrankopfer durch Weinlibationen ersetzt, wie auch die Bezeichnung des Rebensaftes als Blut der Pflanze beliebt war[1]). Die Septuaginta spricht z. B. vom *αἷμα σταφυλῆς*[2]). Allerdings müssen wir uns dabei vor Augen halten, daß das AT. die kultisch-rituelle Gleichung von Blut und Wein nicht kennt, ja sogar das Gesetz den Priestern während des Tempeldienstes den Weingenuß direkt verbietet[3]). Anderseits erfährt aber gerade der Wein im AT. eine hohe Wertung: Israel wird wiederholt mit einer Edelrebe verglichen[4]) und bei dem Gastmahl Jahwes in der Endzeit die Verabreichung von Wein an alle Völker erwartet[5]). Was lag näher, als daß Jesus unter diesen Umständen den Edeltrank mit seinem Blut verglich, zumal dieses Gleichnis durch den Verlauf der Passahmahlzeit sich von selbst aufgedrängt hat? Der Gegeneinwurf wiegt nicht schwer, den Juden sei der Blutgenuß verboten gewesen[6]). Es handelt sich beim ersten Herrnmahl gar nicht um das Trinken seines Blutes, sondern um ein Symbol für dasselbe und auch die Urgemeinde hat es nicht anders verstanden. Soweit jedoch das Herrnmahl die Erinnerungsfeier der christlichen Gemeinde an die Schließung des neuen Bundes auf Golgatha sein sollte, war es selbstverständlich, daß man dabei des Weines, des Symboles des Blutes, nicht entbehren durfte.

Ist dieses also verstandene „Herrnmahl" mit dem „Brotbrechen" der Apostelgeschichte identisch? Auf den ersten Blick wird man geneigt sein, die Frage zu verneinen. Bei näherem Zusehen rücken aber die drei hierbei in Betracht kommenden Stellen der Apostelgeschichte doch in eine neue Beleuchtung, wenn man sie auf das Herrnmahl bezieht[7]). Act. 2, 42 stört „das Brotbrechen" als gewöhn-

1) Karl Kircher, Die sakrale Bedeutung des Weines im Opfertum, S. 85.

2) Z. B. Gen. 49, 11, vgl. Sir. 39, 26.

3) Lev. 10, 9.

4) Ps. 80, 9; Hos. 10, 1; Jer. 2, 21.

5) Jes. 25, 6. H. Greßmann, Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, S. 134, 140.

6) Lev. 3, 17; 7, 27; 17, 10.

7) Carl Clemen, Religionsgesch. Erkl. des NT.s hält S. 174 (2. Aufl.) ebenfalls daran fest, daß das Herrnmahl nicht sub una gefeiert worden sei.

liches Essen auch im Sinne des Gemeinschaftsmahles den Zusammenhang: Unterweisung — Gemeinschaft — Essen — Gebet. Aber wie ganz anders macht sich diese Aufzählung aus, wenn unter dem Brotbrechen das Herrnmahl als Höhepunkt des Kultus verstanden wird. 2, 46 wird das Genießen der Speise mit Frohlocken und in Herzenseinfalt erst als Herrnmahl recht begreiflich. Bei der Gemeindeversammlung in Troas (20, 7) fällt es auf, daß der eigentliche Zweck der Zusammenkunft, das Brotbrechen, erst nach Mitternacht erreicht wird, nachdem ein langer Lehrvortrag des Apostels vorangegangen war. Vielleicht darf V. 11 so gedeutet werden, die Zusammenkunft sei von vornherein darauf angelegt gewesen, daß ihr Höhepunkt, das Brotbrechen, die Ausführungen des Apostels unterbrechen sollte [1]). Unter der Voraussetzung, daß es sich hierbei um das Herrnmahl handele, gewinnt die Sachlage an Klarheit. — Aber wir haben doch früher festgestellt, daß in der Apostelgeschichte jedesmal eine richtige, wenn auch ganz einfache Mahlzeit als Ausdruck der Gemeinschaft angenommen werden muß. Eine einfachere Mahlzeit, bei der der Gemeinschaftscharakter klarer in Erscheinung getreten wäre, als das Herrnmahl, war schlechterdings undenkbar. Es ist sicher vorgekommen, wie die Vorfälle in Korinth zur Genüge zeigen, daß bei dem „Brotbrechen", zu dem sich Gemeindeglieder in größerem oder kleinerem Kreise zusammengefunden haben, auch andere Gerichte aufgetragen wurden — so hat die jerusalemische Gemeinde sicher das Passahmahl, wenn auch in neutestamentlicher Ausdeutung, noch längere Zeit gefeiert —; aber Brot und Wein, die unter bestimmten kultischen Beobachtungen herumgereicht wurden, durften dabei nicht fehlen. Ja sie genügten vollständig zu einem Mahl.

6. Aus dem Charakter des Herrnmahles als der Gemeindefeier des neuen Bundes [2]) ergaben sich weitere Folgerungen für den Kultus der ersten Christen. Man bewegte sich noch ganz in dem Vor-

1) Das γευσάμενος in V. 11 ist nicht so zu verstehen, als habe sich Paulus durch den Genuß von Speisen gewissermaßen von dem Schrecken infolge des Unfalls des Eutyches erholen wollen. Zahn a. a. O., S. 706.

2) Franz Zimmermann, Die Abendmesse in Geschichte und Gegenwart, macht S. 22 auf die jüdische Sabbatmahlzeit, die am Abend vor jedem Sabbat genossen wurde, als Analogie zum christlichen Sonntagsmahl aufmerksam. Im übrigen hält er an der herkömmlichen Auffassung über das Verhältnis Eucharistie-Agape fest.

stellungskreis des alttestamentlichen Gesetzes, wenn man auch überzeugt war, bereits im Zeichen seiner Erfüllung zu stehen.

a) Einen integrierenden Bestandteil des mosaischen Kultus bildete das Opfer. Die Weihegabe, die mit einem bestimmten Zweck Gott dargebracht wurde, sollte zum Ausdruck bringen, daß auch der fromme Jude seinerseits der aus der Bundesschließung fließenden Verpflichtungen sich wohl bewußt war. Man gab Gott ein wertvolles Stück seines eigenen Besitzes, um ihn dadurch zu ehren, ihm Dank zu bekunden, ihn günstig zu stimmen, sich vor ihm zu entsühnen. Im Laufe der Zeit hat diese fromme Übung eine vergeistigte Auffassung erfahren. Nicht nur die sichtbare Zuwendung wird als Opfer gewertet, sondern auch und noch dazu in höherem Maße die innerliche seelische Hinkehr zu Gott, um so mehr, als das augenfällige Weihegeschenk die Gefahr der Veräußerlichung des religiösen Lebens in sich barg (z. B. Jes. 1, 11ff.). Für den Tempeldienst war selbstverständlich die peinliche Befolgung des Opferrituals bestimmend. Findet sich in unseren Abendmahlsberichten eine Spur von der gesetzlichen Opfervorstellung? Von vornherein mußte jede Gabe des Christen an Gott verschwindend gering erscheinen im Vergleich zu dem Gnadengeschenk, das ihm durch die *καινὴ διαθήκη* zuteil geworden war. Aber das Opfer, mit dem der Fromme des Alten Bundes sich Gott empfahl, sollte ja gar nicht ein Äquivalent bilden für das, was er empfing. Entscheidend war die Handlung als solche, mochte diese auch vor den Schranken des Gesetzes erst dann als vollgiltig angesehen werden können, wenn alle angeordneten äußeren Bedingungen erfüllt waren. Im Neuen Bunde erfuhr diese ganze Betrachtungsweise eine entsprechende Vergeistigung. Alles, was irgendwie mit den Vorgängen im Tempel zusammenhing, fiel fort, und es blieb als „Opfer“ die Feier des Herrnmahls als solche übrig. Indem die Gemeinde es beging, ehrte sie Gott, dankte sie ihm, beugte sich vor ihm im Bewußtsein ihrer Unzulänglichkeit. In der Darbringung von Brot und Becher kam dies symbolisch zum Ausdruck. An sich enthielt diese Handlungsweise übrigens auch für den gesetzesstrengen Juden nichts Außergewöhnliches. Das Opfer, das Gott vom Priester dargebracht werden sollte, heißt gelegentlich im AT. einfach „Brot“ (Lechem) [1]) und das Wein-Trankopfer gehörte zu den täglichen Gepflogenheiten des Tempeldienstes [2]). Brot und Wein wer-

1) Z. B. Lev. 21, 8, 17. 2) Num. 28, 8.

den als Opfergaben auch zusammen genannt[1]). Die verschiedenen Stichworte der neutestamentlichen Abendmahlsberichte *εὐχαριστεῖν εὐλογεῖν* und *κλᾶν* sind, wie K. G. Goetz zeigt[2]), unter Zugrundelegung dieser Tatsache im Sinne von „weihen" zum Zwecke des Opferns zu verstehen. K. G. Goetz geht wohl zu weit, wenn er die Darbringung von Brot und Wein geradezu als „Ersatz des täglichen Trank- und Speiseopfers"[3]) beurteilt, insofern das Herrnmahl nicht täglich begangen wurde, was er übrigens gar nicht behauptet[4]); aber er hat es doch richtig erkannt, daß bereits die Urgemeinde das Herrnmahl, soweit sie selbst als Feiernde in Betracht kam, auch als Vollendung des alttestamentlichen Opfers im Neuen Bunde verstanden hat[5]).

b) Bei der Opfermahlzeit trat der opfernde Jude in unmittelbare Gemeinschaft mit Jahwe. Die Opfergesetze des Levitikus sprechen sich zwar darüber nicht klar genug aus, aber es liegt in der Natur der Sache, daß man das Mahl, das die Gesetzesfrommen an heiliger Stätte eingenommen haben, als einen religiösen Akt verstanden hatte, durch den die Bundesgemeinschaft der Feiernden mit Gott unmittelbar hergestellt wurde[6]). Für ein etwaiges mystisches Verbundensein mit Jahwe, das sich daraus ergeben würde, findet sich in der nüchternen Auffassung des Gesetzgebers keine Anknüpfung. Otto Schmitz hat aber gezeigt, wie z. B. Philo das alttestamentliche Opferritual durch Allegorese im Sinne der mystischen Erhebung der Seele zu Gott sich zurechtgelegt hat[7]). Es lag nun nahe, das Herrnmahl ebenfalls in diesen Gedankenkreis hineinzuziehen[8]). Allerdings wird man für die Urgemeinde dieses Moment nicht über-

1) I. Sam. 10, 3. Volz a. a. O., S. 124.

2) Das Abendmahl, eine Diatheke Jesu oder sein letztes Gleichnis, S. 14. 16ff. 19. 21.

3) Ebd. S. 21.

4) Ebd. S. 26.

5) Goetz hält Luk. 22, 20 an der Lesart *ἐκχυννόμενον* als der ursprünglichen fest; indem er es auf *ποτήριον* und nicht auf *αἷμα* bezieht, deutet er es im Sinne von Weihe des Bechers. S. 29ff.

6) Otto Schmitz, Die Opferanschauung des späteren Judentums, S. 40f.

7) Ebd. S. 133—175.

8) Schmitz lehnt ebd. S. 218 die Betrachtung des Herrnmahles als Opfermahl ab, da nicht Leib und Blut Christi, sondern Brot und Wein dabei genossen werden. Aber es handelt sich dabei doch nur um ein Opfermahl im übertragenen Sinne.

spannen dürfen. Wir stehen in der Übergangszeit und da sind die Begriffe noch nicht klar und scharf ausgeprägt. Mit dem Herrnmahl wurden unwillkürlich Vorstellungen der jüdischen Opfermahlzeit verbunden, weil beide in den Umkreis der Bundesschließung gehören, zumal sie in der äußeren Aufmachung die Tatsache des Essens, wiewohl unter ganz verschiedenen Begleitumständen gemeinsam hatten. Wenn Paulus 1 Kor. 10, 18 bei den das Opfermahl feiernden Juden die Gemeinschaft des Altars unterstreicht, so streift er schon im Hinblick auf die Gegenüberstellung zur Gemeinschaft mit den Dämonen (V. 20) den Gedanken der Verbindung der Juden mit Jahwe, der als Gastgeber erscheint.

Es hat an Versuchen nicht gefehlt, das Herrnmahl als Totenmahl verständlich zu machen [1]). Man beruft sich dabei einerseits auf die Tatsache, daß auch im alten Israel zur Ehrung eines Verstorbenen Mahlzeiten von seinen Getreuen abgehalten wurden, wobei Brot und Wein eine Rolle gespielt haben [2]), anderseits auf die anscheinend darauf hinzielenden Anspielungen in den Einsetzungsworten der Abendmahlsberichte [3]). Nach altsemitischer Vorstellung traten durch das Totenmahl die Lebenden mit dem Verstorbenen in Gemeinschaft. Auf das Herrnmahl übertragen, wäre auf diese Weise die Kommunion zwischen der Gemeinde und ihrem erhöhten Meister zustandegekommen. Das Ergebnis wäre alsdann beiläufig ein gleiches gewesen wie bei der Auffassung des Herrnmahls als Opfermahlzeit. Allein gegen diese Verbindung von Herrnmahl und Totenmahl erheben sich gewichtige Bedenken. Abgesehen davon, daß Totenmahlzeiten im offiziellen jüdischen Kultus nicht nur nicht vorgesehen, sondern geradezu verpönt waren [4]), hinterlassen die neutestamentlichen Berichte über die Feier des Herrnmahles nicht im

1) Z. B. H. Leclercq im „Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie" I. 25 ff.

2) Tob. 4, 17; Jes. Sir. 30, 18; Jer. 16, 7; Ezech. 24, 17; Deut. 26, 14.

3) Luk. 22, 19, bes. 1 Kor. 11, 26.

4) C. Grüneisen, Der Ahnenkultus und die Urreligion Israels, S. 130—142: „Wir werden in den Leichenmahlzeiten keine Opfermahle zu erblicken haben, auch dann, wenn einem weitverbreiteten Glauben zufolge, der Tote an diesem Mahle teilnimmt, um damit gleichsam einen letzten Abschied von den Seinen zu nehmen (S. 142). Paul Torge, Seelenglaube und Unsterblichkeitshoffnung im AT., S. 197: „Nachdem die Scheol alles erbarmungslos verschlang, schwand auch der eigentliche Sinn der Sitte".

entferntesten den Eindruck, als ob es sich dabei um einen Akt der Pietät dieser Art gehandelt hätte. Totenmahlzeiten gehörten, soweit sie überhaupt vorgekommen sind, zu dem Trauerritual; und die Gemeinde des Auferstandenen hatte keine Veranlassung, seines Todes dauernd in dieser Weise zu gedenken. Es liegt entschieden näher, sofern für die sakramentale Gemeinschaft mit dem erhöhten Meister beim Herrnmahl im jüdischen Kultus eine Anknüpfung gesucht wird, an die Analogie der Opfermahlzeit und nicht an die Verbindung mit dem Totenmahl zu denken. Aber man darf, wie gesagt, in Anbetracht der mehr nüchternen Einstellung der jüdischen Denkweise dieses Moment bei der Urgemeinde nicht zu sehr überspannen.

c) Es braucht eigentlich nicht noch besonders hervorgehoben zu werden, daß durch das Herrnmahl die innere Gemeinschaft der Teilnehmer untereinander hergestellt wird. Der Bruderbund findet seinen besonderen Ausdruck in der gemeinsamen Mahlzeit, die zugleich den Höhepunkt des kultischen Lebens der Gemeinde bedeutet. Indem ihre Mitglieder Brot und Wein genießen, bringen sie es sich zum Bewußtsein, daß der Glaube an ihren erhöhten Meister, der für sie Leib und Blut dahingegeben hat, ein festes Band um sie schlingt. Sie wissen sich geeint zu „der Gemeinde der Heiligen", die dazu berufen ist, die Wiederkunft des Herrn vorzubereiten. Die Teilnehmer der jüdischen Mahlzeiten, zumal derjenigen mit einem spezifisch kultischen Charakter, waren, wie wir früher ausgeführt haben [1]), von der Überzeugung durchdrungen, daß auch diese Veranstaltung den Zweck zu erfüllen habe, die Glieder des auserwählten Volkes, mit dem Jahwe den Bund geschlossen hat, zu einer starken inneren Gemeinschaft zu verbinden. Dieses Empfinden ging auch auf die Tischgenossen des neuen Bundes über und erfuhr hier eine wesentliche Steigerung, insofern der Zusammenschluß der Christen zumal in der Anfangszeit sich um so inniger gestalten konnte, je unmittelbarer sie unter dem Eindruck der großen Ereignisse standen, durch die die *καινὴ διαθήκη* zustande gekommen war. Die Feststellung des Apostels: „Wir viele sind ein Leib" (1 Kor. 10, 17) gilt von den korinthinischen Christen, ebenso wie von der Urgemeinde.

Wir fassen zusammen: Die Urgemeinde hat das von den Jüngern Jesu in Erinnerung an das letzte Zusammensein mit dem Meister

1) Siehe S. 3ff.

begangene Mahl als ständige Einrichtung übernommen[1]). Es rückte bald in den Mittelpunkt des kultischen Lebens. Bei den Zusammenkünften der Gemeindeglieder, regelmäßig an dem ersten Tag der Woche, dem „Herrntag", bildete es den Höhepunkt der gottesdienstlichen Feier. Es bestand in der Darbringung und dem Genuß von Brot und Wein, den Sinnbildern des Leibes und Blutes Jesu. Die religiösen Anschauungen über den Tod des Meisters wurden, insofern die Gemeinde dabei des Sterbens Jesu gedachte, mit dem Herrnmahl in Verbindung gebracht. Auf Golgatha ist der neue Bund mit Gott zustandegekommen; so wird auch das Herrnmahl in diesem Sinne verstanden. Die Gemeinde suchte es als die kultische Feier des neuen Bundes zu begreifen. Daraus ergab sich in weiterer Folge die Übertragung alttestamentlicher mit der mosaischen Bundesschließung zusammenhängender Vorstellungen auf das Herrnmahl: Opfer und Gemeinschaft[2]). Sie wurden umgedeutet, aber in der wesentlichen Auffassung hat die Urgemeinde die überkommenen Bahnen der jüdischen Denkweise nicht verlassen. Die Betrachtungsweise bewegte sich im Umkreise der sakrifiziellen Erwägungen im Blick auf die Bundesschließung.

4. DIE MAHLZEITEN IN DEN CHRISTLICHEN GEMEINDEN DER ANFANGSZEIT

Es sind die paulinischen Gemeinden und die Christen der johanneischen Gemeinschaften, die hier in Betracht kommen. Selbstverständlich müssen auch diejenigen außerhalb dieses Umkreises berücksichtigt werden. Es handelt sich im letzteren Falle hauptsächlich um die Übergänge von der judenchristlichen zur paulinischen Praxis, während die johanneische Auffassung erst am Ende unseres Zeitabschnittes sich herausbildet. So müssen wir in der Anfangszeit drei Stufen auseinanderhalten: A) Den Übergang von der juden- zur heidenchristlichen Gepflogenheit, B) die Gestaltung der Mahlzeiten in den paulinischen Gemeinden, C) die johanneische Betrachtungsweise.

1) Gegen die Auffassung von Joh. Hoffmann, Das Abendmahl im Urchristentum, der die erste uns bekannte Gestalt des Abendmahls, „Das Brotbrechen", das gemeinsame Brudermahl, selbständig ohne Anlehnung an das letzte Mahl Jesu in der Urgemeinde entstanden sein läßt (S. 94).

2) P. Feine, Die Religion des NT.s, S. 266.

A) DER ÜBERGANG VON DER JUDEN- ZUR HEIDEN-CHRISTLICHEN GEPFLOGENHEIT

Die Predigt von Jesus dem Messias blieb nicht auf die jüdischen Kreise beschränkt. Die römische Fremdherrschaft brachte es mit sich, daß auch im heiligen Land „Gottesfürchtige" aus dem Heidentum in ein freundliches Verhältnis zur jüdischen Religion traten. Deren baldige Berührung mit dem Christentum konnte nicht ausbleiben. Bereits auf den Meister waren sie aufmerksam geworden — Hauptmann von Kapernaum (Matth. 8, 5ff.; Luk. 7, 1ff.), das kananäische Weib (Matth. 15, 21ff.) —; auch seinen Jüngern schenkten sie Aufmerksamkeit — Kämmerer aus den Mohrenland (Act. 8, 26ff.), der Hauptmann Kornelius (Act. 10, 1ff.) —. Für den gesellschaftlichen Verkehr der palästinensischen Christen mit diesen Gottsuchern aus der Heidenwelt galten zunächst die jüdischen Vorschriften der kultischen Reinigung, an die sie sich gebunden fühlten. „Ihr wißt, daß es für einen jüdischen Mann gesetzwidrig ist, mit einem Fremdstämmigen näheren Verkehr zu pflegen oder ihn zu besuchen" (Act. 10, 28). Und „Wie konntest Du zu Unbeschnittenen ins Haus gehen und mit ihnen zusammen essen?" (Act. 11, 3). Diese Bedenken des Petrus und der jerusalemischen Gläubigen gegen den Umgang der Christen mit Unbeschnittenen geben die Stimmung der Anfangszeit richtig wieder, mag auch die Erzählung von der Bekehrung des Hauptmannes Kornelius, der diese beiden Stellen entnommen sind, im Sinne der späteren Auffassung gehalten sein. Die Judenchristen setzten sich ebenso wenig wie die Juden mit Heiden, die nicht das Bundeszeichen an sich haben vollziehen lassen, an einen Tisch. Die an Christus Gläubigen aus der Heidenwelt mußten sich zuvor beschneiden lassen, ehe sie zur Tischgemeinschaft mit den Christen zugelassen wurden. Wäre es anders gewesen, so hätte die nachmalige Auseinandersetzung mit Paulus keinen Sinn. Es mag sicher vorgekommen sein, daß Judenchristen sich von gläubig gewordenen, aber noch nicht beschnittenen Heiden haben zu Tisch laden lassen; aber es geschah alsdann unter Beobachtung der jüdischen Vorsichtsmaßnahmen gegen die Verunreinigung, wovon früher die Rede war[1]).

Für die Dauer ließ sich jedoch dieser Zustand nicht aufrecht erhalten. Die Zahl der Christusgläubigen aus der Heidenwelt wuchs

1) Siehe S. 9ff.

stetig und schließlich erklärten dieselben, sich der jüdischen Beschneidung nicht mehr unterziehen zu wollen. Wenn es sich nur um die Teilnahme am Gottesdienst gehandelt hätte, so hätten die Judenchristen keinen Grund zur Aufregung gehabt. Es verkehrten auch in der Synagoge Gottesfürchtige aus dem Heidentum, die nicht das Bundeszeichen an sich trugen. Aber die Heidenchristen forderten völlige Gleichberechtigung im christlichen Gemeindeleben, konkreter ausgedrückt: Zulassung zur Tischgemeinschaft, was den uneingeschränkten gesellschaftlichen Verkehr mit den Judenchristen zur selbstverständlichen Voraussetzung gehabt hätte. Das Problem drehte sich nicht so sehr um die Auswahl und die Art der Zubereitung der Speisen als vielmehr um die Hauptvorbedingung, die erst erfüllt sein mußte, bevor sich ein Jude mit einem Nichtjuden an einen Tisch zusammensetzte, ohne Gefahr zu laufen, sich zu verunreinigen, nämlich um die Beschneidung. Die Frage der Beschneidung ließ sich nur mit einem eindeutigen Entweder-oder bereinigen. In Antiochien stießen die Gegensätze scharf aufeinander (Act. 15, 2). Der Bestand der Gemeinde war bedroht. Paulus hatte eine Lösung im gesetzesfreien Sinne angebahnt. Auf dem Spiele stand die Entscheidung darüber, ob das Christentum eine jüdische Sekte bleiben oder sich zu einer universalistischen Religion ausgestalten sollte. Um der ruhigen Gestaltung der Dinge willen hing viel davon ab, wie sich die offiziellen Führer des Judenchristentums zu der durch Paulus geschaffenen Lage stellen würden. So ergriff der Apostel gern die Gelegenheit, in der Streitfrage die Meinungsäußerung der „Säulenapostel" einzuholen. Daß er auch unbekümmert um deren Entscheidung den als richtig erkannten Weg weitergegangen wäre, geht aus der Tatsache hervor, daß er den unbeschnittenen Titus zu den entscheidenden Verhandlungen nach Jerusalem mitgenommen hatte und so vor den Häuptern der Urgemeinde, noch ehe sie gesprochen hatten, bekunden wollte, daß er mit einem Christusgläubigen aus dem Heidentum unbedenklich freundschaftlichen, gesellschaftlichen Verkehr, die Tischgemeinschaft selbstverständlich mit eingeschlossen, zu pflegen gesonnen sei (Gal. 2, 3), auch wenn sie sich daran stoßen würden.

Das sog. Apostelkonzil zu Jerusalem sollte demnach zu der Frage Stellung nehmen, ob unbeschnittene Heidenchristen als Brüder in Christo anzusehen seien oder nicht.

Wir besitzen über die Verhandlungen in Jerusalem im NT zwei Berichte, die vor allem in der Fragestellung, die uns besonders angeht, nicht in allem übereinstimmen, die Erzählung in der Apostelgeschichte (15, 1—29) und die Mitteilungen des Apostels selbst (Gal. 2, 1—14). Zur Klarstellung des Tatbestandes müssen wir beide Darstellungen gesondert betrachten.

In der Darlegung des Apostels an die Galater fällt zunächst auf, daß er das Problem der Tischgemeinschaft zwischen Juden- und Heidenchristen als Verhandlungsgegenstand überhaupt nicht erwähnt. Nach seiner Schilderung stand in Jerusalem lediglich die Frage auf der Tagesordnung, ob Heiden auch ohne Beobachtung des mosaischen Gesetzes als Vollchristen anzusehen seien. Er hat sich dabei einerseits auf eine ihm besonders zuteil gewordene Offenbarung (1, 12) und anderseits auf die tatsächlichen großen Missionserfolge, die er auf Grund seiner gesetzesfreien Predigt bereits erzielt hatte, berufen. In der Versammlung, an der ein größerer Kreis teilnahm (2, 2, 4), drang er mit seiner Ansicht anscheinend nicht durch. Die judaistischen „falschen Brüder" wollten nichts davon wissen, daß das Gesetz für die Heidenchristen unverbindlich sein sollte [1]). In dem kleineren Kreise der Apostel fand aber Paulus wohlwollendes Verständnis. Petrus, Jakobus und Johannes nahmen keinen Anstand, die paulinische Missionsweise gutzuheißen. Sie waren eben die stärkeren religiösen Persönlichkeiten, die sich zu einer höheren Betrachtungsweise aufzuschwingen vermochten, sobald sich ihnen die Erkenntnis aufdrängte, daß das Neue nach Gottes Willen geschehe, auch wenn sie es nicht ganz verstanden, während die andern von dem Buchstaben des Gesetzes nicht frei kommen konnten. Paulus hielt es sich besonders zugute, daß er trotz des Ansturms der „falschen Brüder" die Beschneidung des Titus abgewendet hatte. Indem die Urapostel ihm dies zugestanden (2, 3), haben sie damit zugleich bewiesen, daß sie für das gesetzesfreie Evangelium volles Verständnis besaßen. Es war demnach ein Sieg des Paulus über seine Gegner, aber kein voller, insofern nur die führenden Persönlichkeiten, nicht aber die ganze jerusalemische Gemeinde seinen Standpunkt billigten.

1) Das Ergebnis der Verhandlungen in Jerusalem ist m. E. völlig unverständlich, wenn die Lesart 2, 5, wonach Paulus doch den Titus hat beschneiden lassen, die richtige wäre. J. Weiß, Das Urchristentum, S. 203.

Und die Frage nach der Tischgemeinschaft zwischen den Juden- und Heidenchristen? Es betraf dies in erster Linie die Christen aus der Beschneidung. Denn die Brüder, die aus dem Heidentum herkamen, hatten keinerlei kultische Bedenken zu überwinden, wenn sie sich mit den Judenchristen an einen Tisch zusammensetzten, wohingegen für diese noch immer die Satzungen über die Verunreinigung durch den Verkehr mit Unbeschnittenen zu Recht bestanden. In Anbetracht der starken judaistischen Gegnerschaft in der „Gemeindeversammlung" hätte Paulus einen Sturm der Entrüstung heraufbeschworen, wenn er es versucht hätte, auch noch an die Judenchristen die Zumutung zu stellen, sich der Gefahr der kultischen Verunreinigung auszusetzen. Auch bei den Verhandlungen mit den Aposteln wurde diese Angelegenheit allem Anschein nach nicht weiter berührt. Hätte man eindeutige Abmachungen getroffen, so wäre der nachmalige Konflikt zwischen Paulus und Petrus in Antiochien unterblieben. Paulus mußte sich in Jerusalem damit zufrieden geben, daß die Säulenapostel seine gesetzesfreie Verkündigung guthießen und den Heidenchristen keinerlei gesetzlichen Bindungen auferlegten. Die beiderseitigen Missionsgebiete wurden abgegrenzt (2, 9), über die gesellschaftlichen Beziehungen zwischen den Gläubigen von hüben und drüben aber nichts Festes ausgemacht. Paulus hätte es doch sicherlich nicht unterlassen, den Galatern mit aller Bestimmtheit es vor Augen zu halten, daß selbst ein Jakobus dem zugestimmt habe, daß Juden- und unbeschnittene Heidenchristen sich ohne weiteres an einen Tisch zusammensetzen durften, wenn er dieses Zugeständnis damals durchgedrückt hätte. Es unterliegt keinem Zweifel, daß er es angestrebt hat. Wenn er nun darüber schweigt, so geht klar daraus hervor, daß man diese Frage zumindest in Schwebe gelassen hat. Eine klare Entscheidung zu gunsten der Heidenchristen auch hinsichtlich der Tischgemeinschaft mit den Judenchristen hätte doch eigentlich in weiterer Folge die Grundlagen des Judenchristentums vollständig erschüttert. Dazu war die Zeit damals nicht reif. Die Urapostel vermochten sich nicht so rasch innerlich umzustellen.

Unter diesen Umständen konnte es nicht ausbleiben, daß trotz des Übereinkommens in Jerusalem infolge der ungelösten Fragen, die man offen gelassen hatte, die Gegensätze bald wieder scharf aufeinander stießen. Es ist kein Zufall, daß der Streit an dem Punkte

einsetzte, wo die jerusalemische Abmachung eine klare Entscheidung vermissen ließ. Es ist das Schicksal aller Kompromisse, daß jede Partei es nach ihrer vorgefaßten Meinung auslegt. Für Paulus war es selbstverständlich, daß mit der Anerkennung der Heidenchristen als vollwertiger Glieder der christlichen Gemeinschaft die kultischen Schranken im gesellschaftlichen Verkehr der Judenchristen mit diesen ebenfalls gefallen seien. Der Apostel hätte seine bisherige Gepflogenheit übrigens nicht aufgegeben, auch wenn die Kollegen in der Urgemeinde einen schroff ablehnenden Standpunkt eingenommen hätten. Der Frage der Tischgemeinschaft mit den Brüdern aus der Heidenwelt waren diese aber noch gar nicht näher getreten. In Jerusalem und in ihrem engeren Missionsgebiet lag vorläufig kein zwingender Anlaß vor, Heidenchristen irgendwelche Zugeständnisse nach dieser Richtung zu machen. So kam es, daß Petrus und Jakobus im entscheidenden Augenblick einen abweichenden Standpunkt einnahmen.

Paulus erwähnt nicht, was Petrus veranlaßt habe, vermutlich unmittelbar nach dem „Apostelkonzil", nach Antiochien zu reisen. Diese verheißungsvolle Gemeinde war nun einmal in den Gesichtskreis des Interesses der maßgebenden Persönlichkeiten der Urgemeinde gerückt, und so ist es nicht verwunderlich, daß sie ihr nun auch erhöhte Aufmerksamkeit zuwandten. Es kam noch eine Erwägung hinzu. In einer Weltstadt — das war das syrische Antiochien damals — war ein vom jerusalemischen Primat[1]) unabhängiges Missionszentrum, das nach eigenen Grundsätzen sich einrichtete, entstanden. Die Vormachtstellung der Urapostel erschien gefährdet, wenn es ihnen vollständig entrückt blieb. Es ist menschlich nur zu begreiflich, daß sie sich nicht ausschalten lassen wollten, zumal sie sich als die vom Herrn berufenen höchsten Autoritäten der gesamten Heilsverkündigung fühlten. Mag sein, daß ihnen nachträglich noch Bedenken aufgestiegen sind, ob sie nicht doch hätten vorsichtiger sein sollen. Handelten sie nicht zu rasch, als sie das Gesetz, das Erbe der Väter, an das auch der Meister sich gebunden wußte, für einen Großteil der Gemeinde preisgaben? Es waren doch in Antiochien auch zahlreiche Christusgläubige aus der Beschneidung, als deren Missionar bei den Verhandlungen in Jerusalem ausdrücklich Petrus

1) K. Holl, Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde. Sitzungsbericht der preuß. Ak. d. W. LIII (1921), S. 920—946, bes. S. 944.

hervorgehoben ward (Gal. 2, 7), vorhanden. Waren diese durch die Entscheidung nicht geradezu vor den Kopf gestoßen? Weil diese sich in ihrem Gewissen bedrängt fühlten, war doch die Aussprache mit Paulus und Barnabas erfolgt. Und nun konnten diese nicht mit Unrecht gegen ihre Führer in der Urgemeinde den Vorwurf erheben, daß sie sie im Stich gelassen haben. Es war für alle Fälle gut, die Gemüter zu beruhigen und dabei seine eigene Autorität zu stärken. Wahrscheinlich war die Reise von Vertretern der Urgemeinde nach Antiochien bei den Verhandlungen mit Paulus ausgemacht worden, ja vielleicht sogar von diesem gewünscht. So kam Petrus in die Hauptstadt von Syrien. Er machte sich wohl als erster dorthin auf den Weg, weil er persönlich für die Heidenmission immerhin mehr übrig hatte als die anderen Säulenapostel. Der erste Eindruck, den er von den Missionserfolgen der Verkündiger des Evangeliums unter den Heiden davongetragen, war ein so überwältigender, daß er alle Bedenken überwand, mit den Heidenchristen Tischgemeinschaft zu pflegen, wie es Paulus und Barnabas längst vorher getan hatten. Er machte sich also den Standpunkt des ersteren zu eigen, daß die Anerkennung der Christen aus der Heidenwelt als vollwertiger Jünger des Herrn logischerweise auch den uneingeschränkten gesellschaftlichen Verkehr der Judenchristen mit denselben zur Folge habe. Es fanden also in der Antiochenischen Christengemeinde Mahlzeiten statt, bei denen Heiden- und Judenchristen unbedenklich zusammenaßen. Die Gläubigen aus der Beschneidung setzten sich über die kultischen Reinigungsvorschriften des jüdischen Gesetzes hinweg. Sie konnten es um so eher tun, als Petrus mit ihnen gemeinsame Sache machte.

Da trat plötzlich eine unliebsame Wendung ein. In Antiochien erschienen aus Jerusalem einige Vertraute des Jakobus, also Männer, die sich auf die Autorität des allernächsten von den noch lebenden Verwandten des Herrn selbst berufen konnten. Dieser hatte aus der Abmachung mit Paulus keineswegs den Schluß gezogen, als ob die Judenchristen nun von ihrer kultischen Reinheit etwas zugunsten der Heidenchristen preisgeben sollten. Im Gegenteil. Die Beobachtung derselben war für ihn eine entscheidende Vorbedingung seines Christenstandes. Die grundsätzliche Anerkennung der Rechtmäßigkeit der gesetzesfreien Heidenmission durfte nach seiner Überzeugung nicht auf Kosten irgendwelcher religiöser Notwendigkeiten des Juden-

christentums erfolgen. Die Heidenchristen galten als Vollchristen, auch wenn sie die gesetzlichen Vorschriften nicht befolgten. Sobald sie aber mit den Judenchristen in nähere gesellschaftliche Beziehungen treten wollten, mußten sie nach dieser Auffassung den gesetzlichen Bindungen jener Rechnung tragen und sich ihnen unterordnen. Taten sie es nicht, so durften sie es jenen nicht zumuten, daß sie sich mit ihnen an einen Tisch zusammensetzten. Das hinderte selbstverständlich nicht die beiderseitige Teilnahme an dem gemeinsamen Gottesdienst der Wortverkündigung. Aber der intime Charakter der Christusgläubigen kam ja erst eigentlich zur Geltung, wenn sie im engeren Kreis unbedenklich und ohne Scheu zusammen aßen und tranken. Nach der Anschauung des Jakobus sollten aber alsdann, falls die Heidenchristen nicht das Gesetz beobachteten, die beiden Gruppen sich streng absondern. So waren in praxi die Christen aus der Heidenwelt trotz aller grundsätzlichen Gleichwertung doch nur die geduldeten. Um der Einheit der Gemeinde willen hätten sie das Joch des Gesetzes doch auf sich nehmen sollen, auch wenn man sie an sich dazu nicht zwingen wollte. Es unterliegt keinem Zweifel, daß die „falschen Brüder", denen Paulus in Jerusalem widerstand (2, 5), nachher auf Jakobus desto heftiger einzuwirken suchten, zumal ihnen der inzwischen nach Antiochien abgegangene Petrus nicht zuverlässig genug erschien. Sie fühlten sich durch das Zugeständnis der Urapostel an Paulus nicht gebunden und forderten ihrerseits die volle Unterwerfung der Heidenchristen unter das jüdische Gesetz. Es ist nicht anzunehmen, daß „die Leute des Jakobus", die in Antiochien auftauchten, den Standpunkt der Ultras verfochten, aber sie gaben dem Jerusalemer Abkommen eine Auslegung, die der Auffassung jener doch näher lag als der Praxis des Paulus. In Antiochien dachte ein Großteil der Judenchristen nicht anders: Die Sendboten des Jakobus hätten nämlich sonst nicht einen so durchschlagenden Erfolg erzielt, als wie ihn Paulus mit schmerzlichem Bedauern feststellen muß (2, 12f.), wenn ihnen nicht die Stimmung, die bei vielen Gemeindegliedern herrschte, entgegengekommen wäre. Nicht nur Petrus zog sich zurück, sondern sogar Barnabas und die liberalen Judenchristen, die sich von Paulus hatten überzeugen lassen [1]), sonderten sich von den Heidenchristen wieder

1) Die λοιποὶ Ἰουδαῖοι (2, 13) möchte der Apostel anscheinend von den judenchristlichen Gegnern seines gesetzesfreien Evangeliums absondern.

ab, als die Jakobusleute ihnen ihre Pflichten, die sie als Söhne Abrahams zu erfüllen hätten, vorhielten. Nur Paulus blieb fest. Mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln nahm er den Kampf mit den Gegnern auf. Er scheute selbst davor nicht zurück, Petrus öffentlich bloßzustellen, indem er ihm Unbeständigkeit vorwarf. Die Anklage, die er gegen ihn erhob: „Wenn du als Jude heidnisch lebst, weshalb nötigst du die Heiden, sich jüdisch zu halten?“ (2, 14), kann nur so verstanden werden, daß Kephas von den Sendlingen des Jakobus sich hat überzeugen lassen, die Gläubigen aus der Beschneidung dürften mit den Heidenchristen nur unter der Bedingung sich an einen Tisch zusammensetzen, wenn diese durch die Beobachtung des jüdischen Gesetzes ihnen keinen Anlaß zur Verunreinigung geben würden. Ein deutlicher Beweis dafür, wie unzureichend das Übereinkommen in Jerusalem war. Paulus will auch gar nicht behaupten, er sei mit seiner gegenteiligen Anschauung damals durchgedrungen. Er stellt lediglich fest, er habe in Antiochien ebensowenig wie vorher in Jerusalem, wenn auch nicht mit dem gleichen Erfolg, von seinem Standpunkt auch nur um Haaresbreite etwas preisgegeben. Des Apostels Bericht über seine Bemühungen um die Herstellung einer ungetrübten Tischgemeinschaft zwischen Heiden- und Judenchristen in der Frühzeit schließt demnach mit dem für ihn schmerzlichen Eingeständnis, daß er mit seiner gesetzesfreien Verkündigung schließlich allein geblieben sei. Aber um menschliche Autoritäten hätte er sich in dieser Angelegenheit gar nicht gekümmert, da er auf Grund der unmittelbaren Offenbarung des Herrn selbst gehandelt habe.

Der Verfasser der Apostelgeschichte weicht von dieser Darstellung des Apostels Paulus trotz starker Berührungen im einzelnen doch in wesentlichen Stücken ab. Beide Berichte stimmen darin überein, daß zwischen den Uraposteln einer- und Paulus anderseits bezüglich der Bewertung der Heidenmission in Jerusalem ein grundsätzliches Übereinkommen zustande gekommen sei. Von den Spannungen und Krisen, die nachher einsetzten, scheint aber der Verfasser der Apostelgeschichte nichts zu wissen. Seine Darstellung will im Gegenteil den Eindruck erwecken, als sei gerade in der Frage des gesellschaftlichen Verkehrs zwischen Juden- und Heidenchristen, die Paulus nach seinen Ausführungen im Galaterbrief so viel zu schaffen gemacht hat, von vornherein ein allgemein be-

friedigender Ausweg gefunden worden. Während Petrus nach den Mitteilungen des Paulus im Galaterbrief unsicher hin und hertastete, wie er sich den Brüdern aus der Heidenwelt gegenüber im alltäglichen Verkehr verhalten solle, tritt er Act. 15, 7—11 auf Grund seiner persönlichen Missionserfahrungen für eine bedingungslose Anerkennung des Heidenchristentums ohne irgendwelche gesetzlichen Bindungen ein. Ja, er versteigt sich so weit, daß er das Gesetz als ein Joch bezeichnet, das die Juden weder jetzt noch früher zu tragen vermocht haben (V. 10). Und Jakobus erbringt den Schriftbeweis für die Richtigkeit der Ausführungen seines Vorredners (V. 14—18); er stimmt ihm ausdrücklich zu, man solle die Heidenchristen nicht „belästigen" (V. 19). Die gesetzesstrengen Scharfmacher aus der Sekte der Pharisäer, die eben noch die Beschneidung und die Einhaltung des mosaischen Gesetzes vonseiten der Christen aus der Heidenwelt gefordert haben (V. 5), geben anscheinend unter dem Eindruck der Worte der beiden Apostel ihren Widerspruch vollständig auf. Damit war die Streitfrage, deren Aufwerfung die Zusammenkunft in Jerusalem unmittelbar veranlaßt hatte, „ob die Heiden gerettet werden könnten, wenn sie sich nicht beschneiden ließen" (V. 1), im Sinne der Auffassung des Paulus und Barnabas erledigt. Nach dieser Darstellung wäre der nachmalige Konflikt zwischen Paulus und Petrus, der auch mit keinem Wort erwähnt wird, kaum denkbar, da Petrus ausdrücklich erklärt, es bestehe zwischen den beiden Gruppen der Christenheit kein Unterschied (V. 9), seit Gott durch die Verleihung des heiligen Geistes an die Heidenchristen zu der Mission an denselben so offenkundig sich bekannt habe. Aus dieser Erwägung heraus ist es wohl auch zu verstehen, daß Petrus ohne Bedenken im Hause des Hauptmannes Kornelius einige Tage verblieb (10, 48); derselbe hatte ja eben mit seinem ganzen Hause den heiligen Geist empfangen (V. 46). Und Jakobus ist damit durchaus einverstanden, da es die Propheten geweissagt haben. So stimmen nach der Darstellung der Apostelgeschichte die Urapostel mit Paulus darin völlig überein, daß die gesetzesfreie Heidenmission unmittelbar von Gott beglaubigt sei. Von Kämpfen zwischen Juden- und Heidenchristen hören wir auch im weiteren Verlauf der Apostelgeschichte so gut wie gar nichts[1]).

1) „Die Myriaden von Gläubigen unter den Juden", über die Jakobus dem nach Jerusalem zurückgekehrten Paulus berichtet, nehmen nicht an der gesetzes-

Der Verfasser scheint der Meinung zu sein, das Verhältnis zwischen den beiden Gruppen der Christenheit sei auf dem sog. Apostelkonzil in Jerusalem endgültig geklärt worden. In seiner Darstellung werden die Spannungen zwischen Juden- und Heidenchristen tunlichst verwischt. Daß dies historisch unrichtig ist, beweisen die Paulusbriefe. Zur Zeit der Abfassung der Apostelgeschichte spielte der Gegensatz zwischen Juden- und Heidenchristen offenbar keine entscheidende Rolle mehr. Das Problem empfand der Verfasser nicht als brennendes und so schaut er die Vergangenheit im Lichte seiner Gegenwart[1]).

Seine Darstellung läßt es aber doch durchblicken, daß die Verhandlungen in Jerusalem keinen so glatten Verlauf genommen haben, wie es nach den übrigen Ausführungen den Anschein haben könnte. Ganz unvermittelt erhebt nämlich Jakobus plötzlich die Forderung: Die Heidenchristen müßten sich gewissen Vorschriften in Bezug auf Kultus, Lebenswandel und Auswahl bzw. Zubereitung der Speisen um der Judenchristen willen unterwerfen. Sie sollen sich von der Befleckung durch Götzendienst, Hurerei, Ersticktem und Blut fernhalten (15, 20). In das sog. Apostoldekret werden diese vier Postulate, wenn auch in einer anderen Reihenfolge, aufgenommen (15, 28), und Jakobus teilt Paulus bei dessen Rückkehr nach Jerusalem das gleiche Ergebnis mit (21, 25). Während bei den Verhandlungen mit Paulus und Barnabas lediglich die Heidenchristen in Syrien und Cilicien ins Auge gefaßt werden (15, 23), stellt der Bruder des Herrn dem Apostel Paulus die Sache so dar, als habe die Urgemeinde die Einhaltung dieser Vorschriften den Christen aus der Heidenwelt ohne Ausnahme zur Pflicht gemacht. Man erfährt hierbei über die eigentliche Veranlassung dieser Bestimmungen nichts Näheres. Jakobus begnügt sich mit der Feststellung der Tatsache an sich. Aber immerhin stört seine Mitteilung nicht den Zusammenhang. 15, 20 erwartet man hingegen nach der freudigen Zustimmung zu den Ausführungen des Petrus aus dem Munde des Jakobus alles andere eher als die Forderung an die Heidenchristen, sich obigen vier Enthal-

---

freien evangelischen Verkündigung des Apostels unter den Heiden Anstoß, sondern daran, „daß er die Juden in der Heidenwelt den Abfall von Moses lehrt“ (Act. 21, 21).

1) Dieser Beobachtung steht die Annahme der Abfassung der Apostelgeschichte vor dem Jahre 70 nicht im Wege. (A. Harnack, Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte, S. 79 ff.)

tungen zu unterwerfen. Die nachträgliche Begründung (V. 21) ist keineswegs ohne weiteres durchsichtig: „Denn Moses hat von langen Zeiten her in den Städten seine Verkündiger, wo er in den Synagogen allsabbatlich vorgelesen wird." Der Sinn dieser Worte kann nur der sein, daß man an die Heidenchristen mit keinen neuen Forderungen, die den in den Synagogen verkehrenden Gottesfürchtigen aus der Heidenwelt nicht ohnehin an jedem Samstag vorgehalten werden, herantrat. Es bleibt aber unverständlich, weshalb man die Heidenchristen mit solchen Zumutungen überhaupt belästigt, wenn man ihre Gleichberechtigung anerkennt. Die Hauptforderung der entschiedenen Judaisten, die Beschneidung, kommt unter den vier Punkten wohl nicht vor, aber gesetzliche Bindungen enthält das „Aposteldekret" doch, was um so mehr auffällt, als bei den Verhandlungen wiederholt betont wird, daß man die Brüder aus der Heidenwelt nicht belästigen wolle (V. 10, 19). Es hat fast den Anschein, als wolle der Verfasser durch die Wendung, den Heidenchristen werde „keine Last (*βάρος*) außer ..." auferlegt, den Eindruck der Unausgeglichenheit der Darstellung verwischen.

Welcher Art waren nun die vier Verpflichtungen, die den Heidenchristen auferlegt werden sollten? Das Verbot des Götzendienstes und der Hurerei ist für Christen so selbstverständlich, daß es geradezu banal klingt, diese beiden Stücke noch besonders zu erwähnen. Götzendienst und Hurerei galten bei den Juden als hervorstechende Kennzeichen des Heidentums [1]), die Verirrung auf sexuellem Gebiet als die notwendige Folge des Abfalles von dem wahren Gott. Aber die Heidenchristen hatten doch den Vater Jesu Christi als ihren Gott bereits erkannt. Eine andere Bewandtnis hat es mit dem Verbot von Blut und Ersticktem. Unter ersterem ist nicht etwa Mord zu verstehen, wie es die spätere Exegese sich zurecht gelegt hat [2]), sondern der Genuß von frischem Blut bzw. von Speisen, in denen es noch vorhanden war. Durch das Verbot des Erstickten wird noch mit besonderem Nachdruck hervorgehoben, daß bei der Herrichtung der Fleischspeisen die Art der Zubereitung nach den durch das

1) Z. B. Num. 25, 1, 2; 2Kön. 9, 22; Apoc. 2, 14, 21.

2) Z. B. Irenäus, Tertullian im Anschluß an die außerkanonische Textgestalt; zuletzt auch Bornhäuser, Paulus u. d. Aposteldekret (N. kl. Zsch. XXXIV, S. 434ff.), trotz Festhaltens am kanonischen Text und der Deutung von *πνικτόν* im Sinne von Lev. 17, 12ff.; die angeführten Parallelstellen überzeugen nicht.

Gesetz geordneten Normen (Lev. 17, 12 ff.) erfolgen müsse. Es war also den Heidenchristen nicht gestattet, Fleischgerichte zu genießen, die in einer kultisch nicht einwandfreien Weise hergestellt worden waren. An sich waren aber diese Beschränkungen immerhin geringfügig, wenn man bedenkt, daß die Judenchristen unter dieser Bedingung, ohne die Beschneidung zu fordern, die Heidenchristen als christliche Brüder anzuerkennen bereit waren.

Über die uns in erster Linie interessierende Frage, ob dadurch auch über die Tischgemeinschaft zwischen den beiden Gruppen grundsätzlich entschieden sei, erhalten wir jedoch keinerlei unmittelbaren Aufschluß. Wir müssen deshalb versuchen, durch Heranziehung des Galaterbriefes diese Lücke auszufüllen.

Es ist wiederholt [1]) darauf hingewiesen worden, daß die Schilderung, die Paulus selbst von dem Verlauf der Verhandlungen in Jerusalem entwirft, für das Aposteldekret keinen Raum übrig läßt. Er hebt es mit allem Nachdruck hervor, es sei ihm von den Säulenaposteln „nichts auferlegt worden" (Gal. 2, 6), das heißt das Heidenchristentum habe ohne irgendwelche gesetzlichen Bedingungen die Anerkennung der Gleichwertung gefunden. Durfte der Apostel so etwas behaupten, wenn damals tatsächlich das „Aposteldekret" angenommen worden ist? Wohl stand in Jerusalem, wie der Fall des Titus zeigt, die Frage der Beschneidung im Vordergrund der Erörterungen, aber im Galaterbrief sucht Paulus den Nachweis zu erbringen, daß das ganze Gesetz für die gläubige Heidenwelt durch Christus erledigt sei. Daß die Speisevorschriften davon nicht ausgenommen waren, ersieht man aus dem Streit mit Petrus in Antiochien, also auf dem Boden der Gemeinde, für die das Aposteldekret in erster Linie bestimmt war. Und es enthält, wie wir gesehen haben, starke gesetzlich bestimmte Bindungen für den einzelnen. Unter solchen Umständen hätte Paulus seinen Gegnern, die über die Vorgänge in Jerusalem sicher genau unterrichtet waren, das Spiel erheblich erleichtert, wenn er sich durch die Behauptung, es sei ihm nichts auferlegt worden, ins Unrecht gesetzt hätte. Sohin erscheint es ausgeschlossen, daß das Aposteldekret auf dem sog. Apostelkonzil zustandegekommen sei.

Ist das Aposteldekret bei diesem Tatbestand überhaupt historisch? Wir müssen unterscheiden zwischen seinem Wortlaut (15, 23—29),

1) Z. B. Knopf, Lietzmann, Weinel.

und seinen Bestimmungen (15, 20. 28 und 21, 25). In seiner Formulierung hält es einfach die Ereignisse fest, die nach der Darstellung der Apostelgeschichte seine Abfassung veranlaßt haben. Es wird darin in der Form eines offiziellen Schreibens den Heidenchristen der Verlauf und das Ergebnis der Verhandlungen in Jerusalem mitgeteilt. Wir erfahren daraus nichts, was wir nicht bereits vorher wüßten. So erscheint es durchaus möglich, daß es der Verfasser der Apostelgeschichte ebenso wie die Reden, die er den Aposteln in den Mund legt, aus den geschilderten Verhältnissen heraus frei komponiert hat. Dieser Eindruck wird durch zwei Wendungen verstärkt, die eher der Auffassung des rückwärtsschauenden Verfassers als der der Urapostel entsprechen: V. 26 das Zeugnis, das Barnabas und Paulus ausgestellt wird („Die ihr Leben für den Namen des Herrn Jesus Christus hingegeben haben"), und V. 28 die Inspirationsauffassung des Versammlungsbeschlusses („Der heilige Geist und wir haben beschlossen"). Die Hochwertung der beiden Heidenmissionare liegt zwar auf der Linie der Berichterstattung der Apostelgeschichte über die erste Missionsreise (13, 8. 50; 14, 2. 13) — Barnabas wird auch hier wie 14, 14 dem Paulus vorangestellt —, aber es scheint doch aus der Stelle ein abschließendes Urteil über die Gesamtarbeit der beiden herauszuklingen, woran damals nicht gedacht werden konnte. Auch paßt die Vorstellung, das Aposteldekret sei unter unmittelbarer Mitwirkung des heiligen Geistes zustandegekommen, nicht in die Vorstellungswelt der Anfangszeit hinein. Diese Wendung (V. 28) steht übrigens ohnehin ganz vereinzelt da[1]). Wohl aber ist es gut denkbar, daß die Inspirationsauffassung, wie sie V. 28 zugrunde liegt, sich den Christen der nächsten Jahrzehnte im Rückblick auf den wunderbar erscheinenden Aufschwung der Kirche, zumal unter dem Einfluß der paulinischen Pneumatologie, von selbst aufgedrängt hat. Es kommt noch ein entscheidendes Moment in Betracht: Der Wortlaut des Aposteldekretes setzt voraus, daß es unter Zustimmung des Apostels Paulus entstanden sei. Der Vergleich des Berichtes mit den Aufzeichnungen im Galaterbrief hat, wie wir gesehen haben, die Unmöglichkeit dieser Annahme ergeben. Auch dies ein Beweis mehr dafür, daß das Aposteldekret als freie Komposition des Verfassers der

1) H. Leisegang geht auf die Stelle in seiner Untersuchung „Pneuma Hagion" nicht ein. Die Auffassung Act. 15, 28 liegt wohl auf der Linie von Matth. 10, 20; Mark. 13, 11 und Luk. 12, 12. Ebd. S. 112ff.

Apostelgeschichte anzusehen sei. Es ist auch, wie wir noch zeigen werden, ausgeschlossen, daß Paulus etwa zu einem anderen als dem in der Apostelgeschichte vorgesehenen Zeitpunkt an der Abfassung des Dokumentes mitgearbeitet haben sollte. Die Geschichtlichkeit des Aposteldekretes können wir deshalb in Anbetracht dieser Umstände nicht aufrecht erhalten.

Anders verhält es sich mit den einzelnen Bestimmungen des Aposteldekretes. Der Verfasser der Act. hat keinerlei Veranlassung gehabt, die Überlieferung in diesem Punkte umzubiegen bzw. aus eigenem die vier Verbote für die Heidenchristen einzufügen. Es wäre schlechterdings unfaßbar, wie er auf den Gedanken gekommen wäre, so etwas zu tun. Als einer, der Paulus näher stand als den Urapposteln, hätte er eher ein Interesse gehabt, die Bestimmungen zu unterdrücken. Wenn er sie dennoch dreimal anführt, so geht daraus hervor, daß er sie tatsächlich vorgefunden hat.

Freilich verschiebt sich die Sachlage, wenn der außerkanonische Text des Aposteldekretes der ursprünglichere ist. Darin kommt das anstößige *πνικτόν* nicht vor, und die drei anderen Verbote sind moralisch verstanden, was durch den Zusatz *ὅσα μὴ θέλετε ἑαυτοῖς γίνεσθαι, ἑτέρῳ μὴ ποιεῖτε* klar hervortritt („Blut" im Sinne von Mord und „Götzendienst" als Teilnahme an heidnischen Kultusübungen). Die textliche Überlieferung beider Rezensionen ist gleichaltrig. Trotz des unter großer Belesenheit unternommenen Versuches von G. Resch, das außerkanonische Aposteldekret als die Urform zu erweisen [1]), gebührt dem kanonischen der Vortritt. Jenes erscheint als eine Zurechtlegung von diesem in einer Zeit, da man es nicht mehr verstanden hat. Es wäre ein sonst ganz ungewöhnlicher Fall, daß ein an sich durchaus verständliches Dokument ohne rechte Nötigung [2]) durch Zusätze unverständlich gemacht worden wäre. Im übrigen paßt das Wort *βάρος* wohl in den Zusammenhang des kanonischen, aber keineswegs in den Aufbau des außerkanonischen

1) Das Aposteldekret nach seiner außerkanonischen Textgestalt. In „Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur" N. F. XIII, 3. Heft, S. 151—170.

2) Resch sucht es a. a. O., S. 151 ff. verständlich zu machen, das *πνικτὸν* sei in den Text als nähere Erklärung zu *εἰδωλοθύτον* später hineingekommen; aber wenn Götzenopferfleisch überhaupt verboten war, so bedurfte es nicht einer näheren Umschreibung des Begriffes.

Aposteldekretes. Wenn es sich auch unmittelbar auf das mosaische Gesetz bezieht, so hat es doch den Anschein, als ob das folgende Verbot auch mit darunter fallen würde. Es ist nicht einzusehen, weshalb „Mord“ nicht mit dem näherliegenden φθόνος statt dem abgeleiteten ἄιμα wiedergegeben wird. Und wenn es ein Moralkodex sein soll, so bleibt es höchst auffallend, daß z. B. die Verbrechen des Diebstahls und des Meineides nicht besonders hervorgehoben werden. Bedarf es der Mitwirkung des heiligen Geistes, um die für Christen primitivsten Selbstverständlichkeiten auszusprechen? Resch legt viel zu viel hinein, wenn er die Pflichten gegen Gott, gegen den Nächsten und gegen sich selbst herausliest[1]). Es besteht kein Grund, die Ursprünglichkeit der Textgestalt des kanonischen Aposteldekretes anzuzweifeln.

Zu welchem Zeitpunkt nahm die Urgemeinde Gelegenheit, die vier Verbote an die Heidenchristen als Voraussetzung der Anerkennung ihres Christenstandes zu erlassen? Nach unseren früheren Ausführungen ist es ausgeschlossen, daß es auf dem sog. Apostelkonzil geschah. Wann sonst? Vorher oder nachher? Die Entscheidung wird durch den Umstand erschwert, daß die Apostelgeschichte das Dekret 15, 23 auf die Heidenchristen in Syrien und Kilikien, 21, 25 hingegen auf alle aus der Heidenwelt Übergetretenen erstreckt sein läßt. Die letztere Stelle hinterläßt den Eindruck, als ob Paulus erst bei seinem letzten Aufenthalt in Jerusalem von Jakobus, dem „Gerechten“, über das Vorhandensein dieser Bestimmungen Näheres erfahren habe. Nimmt man hinzu, daß der Apostel in seinen Briefen das Aposteldekret mit keinem Wort erwähnt, könnte aus der Notiz Act. 21, 25, ihre historische Zuverlässigkeit vorausgesetzt, geschlossen werden, daß Paulus das Aposteldekret überhaupt nicht gekannt habe. In diesem Falle erscheint es völlig ausgeschlossen, daß es vor dem Apostelkonzil zustandegekommen sei, da es sonst bei den Verhandlungen in Jerusalem nicht hätte übersehen werden können, auch wenn man sich an seine Bestimmungen nicht weiter gekehrt haben sollte. Es macht auch nicht viel aus, daß nach Act. 15, 23 Syrien und Kilikien, der Wirkungskreis Pauli vor dem Apostelkonzil (Gal. 1, 21), als Geltungsbereich des Dekretes erwähnt werden. Wenn der Verfasser der Apostel-

1) Ebd. S. 78.

geschichte es frei komponiert hat, so versteht es sich von selbst, daß er es für das damalige Missionsfeld der heidenchristlichen Verkündigung in Geltung treten ließ. Dieser Umstand hat allerdings die Vermutung aufkommen lassen [1]), das Aposteldekret sei bald nach dem Apostelkonzil anläßlich des Streites zwischen Paulus und Petrus in Antiochien wegen der Tischgemeinschaft zwischen Juden- und Heidenchristen von dem Presbyterium der Urgemeinde erlassen worden. Auch gegen diese Annahme erheben sich gewichtige Bedenken: Wenn dem so wäre, so würde sich doch in den Paulinen eine Spur davon finden lassen müssen, da der Apostel bei seiner Auseinandersetzung mit den Judaisten es doch nicht ganz hätte übersehen können, wie es tatsächlich der Fall ist. Wenn man bedenkt, daß seine Gegner von den Heidenchristen die Beschneidung gefordert haben (Gal. 5, 2 f.), die nicht unter die Dogmata des „Aposteldekretes" aufgenommen wurde, so hätte Paulus das jerusalemische Dokument geradezu für sich ins Treffen führen können, wenn er es gekannt hätte. Es ist auch nicht wahrscheinlich, daß die judenchristlichen Verfechter der strengen Gesetzlichkeit, die sich auf die Praxis der Urgemeinde beriefen, in der entscheidenden Frage der Beschneidung sich so unnachgiebig gezeigt hätten, wenn in Jerusalem andere Grundsätze beobachtet worden wären. Daraus geht hervor, daß das Aposteldekret mit der Missionsarbeit des Paulus nicht unmittelbar zusammenhängt, also auch nicht im obigen Zeitpunkt zustandegekommen sein kann. Wir werden es vielmehr als eine Verfügung der Urgemeinde für die Heidenchristen, die im Bereich ihres Missionsfeldes gelebt haben, ansehen müssen. Grundsätzlich hielten die leitenden Persönlichkeiten der Jerusalemer Gemeinde daran fest, daß die Christenheit der gesamten *οἰκουμένη* ihnen unterstellt sei; in Wirklichkeit reichte ihr Machtbereich im wesentlichen nicht über Palästina hinaus. Es wurde aber immerhin die Fiktion der Ökumenizität aufrechterhalten [2]). So erklärt es sich, daß Act. 21, 25 dem „Heidenapostel" die Mitteilung über das Vorhandensein einer alle Heidenchristen betreffenden Maßnahme gemacht wird, die er nicht gekannt zu haben scheint. Aus seiner Abzweckung suchen wir den Zeitpunkt des Aposteldekretes zu bestimmen.

1) z. B. R. Knopf, Einführung in das NT.², S. 335.
2) K. Holl, a. a. O., S. 935 ff.

Welchen Zweck verfolgten die Jerusalemer mit dem „Aposteldekret"? Herstellung der Tischgemeinschaft zwischen Heiden- und Judenchristen? Man hat das vielfach angenommen [1]). Allein die vier Dogmata sind nicht darnach gehalten. Wozu alsdann das Verbot der Hurerei [2]) und schließlich auch das der Götzenopfermahlzeiten? Diese beiden Frevel galten als die charakteristischen Merkmale des Heidentums, wie wir früher erwähnt haben [3]). Neben diese ganz allgemeinen Bestimmungen werden nun zwei spezifisch jüdische Speisevorschriften gestellt, ohne daß man recht einsieht, wie die beiden Stücke innerlich zusammenhängen. Ein winziger Ausschnitt aus dem jüdischen Ritualgesetz verbunden mit zwei moralischen Geboten, deren Erfüllung für Christen so selbstverständlich war, daß ihre bloße Erwähnung geradezu als Beleidigung hätte empfunden werden müssen. Es ist höchst unwahrscheinlich, daß durch die Zusammenstellung von scheinbar so willkürlich herangezogenen Vorschriften ein Problem von so folgenschwerer Tragweite wie das der Tischgemeinschaft zwischen den beiden Gruppen der Christenheit der Lösung hätte zugeführt werden können. Bei tieferem Eindringen ergibt sich aber doch eine gewisse Gemeinsamkeit zwischen den beiden auf den ersten Blick völlig auseinanderliegenden Stücken des „Aposteldekretes", allerdings nicht in der Richtung der Tischgemeinschaft. Der Götzendienst bzw. die Teilnahme an Kultmahlzeiten, die sexuelle Laxheit und der Genuß von gewissen Speisen galten für den gesetzesfrommen Juden als äußere Kennzeichen heidnischen Unwesens. Er ging den Heiden aus dem Weg, um nicht diese Verirrungen mit ansehen zu müssen. Es ist deshalb wohl verständlich, daß von jüdischer Seite vor allem die Beseitigung dieses äußeren Anstoßes gefordert wurde, bevor man Nichtjuden irgendwie sich näherte. Auf dem „Apostelkonzil" war das paulinische Heidenchristentum grundsätzlich anerkannt worden, ohne daß man auf die Voraussetzungen für den gesellschaftlichen Verkehr zwischen den beiden Gruppen näher ein-

1) Lydor Brun, Apostelkonzil und Aposteldekret, bezweifelt es S. 50, daß durch das Aposteldekret die Speisegemeinschaft zwischen den zwei Gruppen hätte hergestellt werden sollen.

2) Nach A. Harnack, Das Aposteldekret und die Blaß'sche Hypothese (Sber. pr. A. W. 1899, S. 150—176) geht aus dem Verbot der πορνεία hervor, daß das Dekret aus einem bestimmten Anlaß erlassen worden sei (S. 168).

3) S. 61.

gegangen wäre. Man nötigte die übertretenden Heiden nicht zur Befolgung des Gesetzes, sofern sie der Gemeinschaft der Judenchristen nicht näher treten wollten. Es gab allerdings auch Verfechter einer radikalen Praxis, die sich daran nicht hielten und den Heidenchristen die Beschneidung aufdrängten. Paulus haben diese Judaisten arg zugesetzt. Auch Jakobus, der Bruder des Herrn, und sein Kreis sahen es jedenfalls nicht ungern, wenn Heidenchristen sich dem Gesetz unterwarfen, aber sie forderten es nicht direkt, sobald jene der judenchristlichen Tischgemeinschaft sich nicht anschlossen. Daneben ergab es sich von selbst, daß Heiden, die zum Christentum übertreten wollten, sich den Judenchristen näherten. Um es diesen zu ermöglichen, den Annäherungsversuchen jener sich nicht zu entziehen, haben die leitenden Kreise der Urgemeinde darauf bestanden, daß die Heiden, die Christen werden wollten, vorerst von dem heidnischen Wesen alles das auch äußerlich ablegten, woran ein Jude Anstoß nahm. So kamen die vier Bestimmungen des „Aposteldekretes" zustande. Sie sind also sozusagen für die Anfangszeit des Christenstandes „gläubiger Heiden" (Act. 21, 25) vorgesehen und zwar um der Judenchristen willen, ohne den Heidenchristen dadurch das Recht der Tischgemeinschaft zuzusichern. So verstanden erscheint das „Aposteldekret" als Ergänzung zu den Abmachungen des „Apostelkonzils". Die auf uns überkommenen Nachrichten sind zu spärlich, als daß wir den Zeitpunkt genau angeben könnten, in welchem dies geschah. Da Paulus anscheinend erst bei seinem letzten Besuch in Jerusalem davon Kenntnis erhielt, darf man wohl annehmen, daß man die vier Dogmata zu einer Zeit formulierte, als sich seine Beziehungen zu den jerusalemischen Kreisen bereits gelockert hatten und er unbekümmert um diese selbständig vorging.

Fassen wir das Gesagte zusammen, so ergibt sich für die Übergangszeit folgender Tatbestand: In bezug auf die Tischgemeinschaft zwischen Juden- und Heidenchristen hatte sich eine einheitliche Auffassung nicht durchgesetzt. Auf der einen Seite verfocht Paulus den Grundsatz, daß Christen verschiedener Herkunft, die der gemeinsame Glaube verbindet, ohne weiteres sich an einen Tisch zusammensetzen dürfen, auf der anderen forderten die gesetzesstrengen Judaisten von den Christusgläubigen aus der Heidenwelt die Unterordnung unter das Gesetz als Vorbedingung für ihre gesellschaftliche

Gleichstellung mit den Judenchristen. Die Heidenchristen hatten sich selbstverständlich die paulinische Stellungnahme zu eigen gemacht, wohingegen die Judenchristen untereinander uneins waren. Jakobus suchte bei grundsätzlicher Anerkennung der heidenchristlichen Mission die beiden Kreise streng auseinander zu halten, wohingegen Petrus und selbst Barnabas zwischen dieser Auffassung und der des Paulus hin- und herschwankten. Das „Aposteldekret" hat mit der Frage nach der Tischgemeinschaft nichts zu schaffen.

B) DIE GEMEINSAMEN MAHLZEITEN IN DEN PAULINISCHEN GEMEINDEN

Paulus vertrat, wie wir wiederholt hervorgehoben haben, den Standpunkt, daß die Heidenchristen auch ohne Befolgung des mosaischen Gesetzes in jeder Hinsicht mit den Judenchristen gleichberechtigt seien (Röm. 1, 16; 3, 21ff. 28ff.; 10, 12; Gal. 3, 28; Kol. 3, 11). Die entscheidende Voraussetzung für den Christenstand eines Menschen sei der Glaube und dieser völlig unabhängig von der Beobachtung gesetzlich bestimmter äußerer Handlungen (Röm. 3, 28; Gal. 2, 16). Dadurch war das Gesetz eigentlich endgültig erledigt. Paulus zog aber diesen Schluß in bezug auf die Judenchristen nicht. Wenn auch die Entscheidung über die letzten Fragen, die das Wesen der christlichen Heilsverkündigung ausmachen, von der Stellung zum mosaischen Gesetz völlig unberührt bleibt, so gehört seine Befolgung nach der Auffassung des Apostels zur nationalen Eigenart der Juden. Auch für Paulus unterscheidet sich der Jude von dem Griechen und Barbaren durch seine gesetzlich gebundene Lebensweise. Der Apostel selbst hat sich für seine Person unbedenklich solcherlei Vorschriften unterzogen (Act. 18, 18; 21, 24, dazu 1 Kor. 9, 20). In der Praxis ließ sich jedoch diese grundsätzliche Scheidung nicht folgerichtig durchführen, wenn man an der Einheit der christlichen Gemeinde, der Vertreter beider Gruppen angehörten, festhielt. Denn diese kam erst zum Ausdruck in der Tischgemeinschaft. Aber da stellten sich sofort die Schwierigkeiten ein. Dem gesetzesstrengen Juden war es mit Rücksicht auf die Gefahr der Verunreinigung untersagt, sich mit einem Unbeschnittenen an einen Tisch zu legen. Paulus setzte sich, wie seine Auseinandersetzung mit Petrus in Antiochien zeigt (Gal. 2, 14f.), über diese Bedenken einfach hinweg. „Christus ist des Gesetzes Ende" (Röm. 10, 4). Der gemein-

same Glaube an den Auferstandenen erscheint ihm als ein so überragendes Heilsgut, daß jene Zweifel dadurch überwunden werden. Im übrigen half ihm die allegorische Schriftauslegung aus dem Dilemma heraus. Abraham, der gemeinsame geistige Vater aller Gläubigen, erfuhr eben durch seinen Glauben an Gottes Verheißungen noch vor der Beschneidung die Rechtfertigung (Röm 4, 2 ff.). Es war für Paulus selbstverständlich, daß Juden- und Heidenchristen zu einer Tischgemeinschaft sich zusammenschließen müßten. So hat er es in seinen Gemeinden gehalten.

Es ging jedoch nicht ganz ohne Reibungen ab. In Kolossae, Rom und Korinth hatten sich Schwierigkeiten in bezug auf das gemeinsame Essen und Trinken ergeben. Aus den Briefen des Apostels erfahren wir zwar nicht, ob es in anderen Gemeinden zu ähnlichen Auseinandersetzungen gekommen ist, aber aus obigen Vorkommnissen geht deutlich hervor, daß das Problem keineswegs vollständig gelöst war, um so weniger, als in allen drei Fällen verschiedene Momente in Erscheinung treten.

Im Kolosserbrief schärft es Paulus seinen Lesern ein, sie möchten sich nicht einschüchtern lassen, wenn sie jemand „wegen Speise und Trank“ zur Verantwortung ziehen wollte (2, 16). Er warnt sie ferner, sich nicht Menschensatzungen auferlegen zu lassen, wie etwa die: „Faß es nicht an, koste es auch nicht, rührs nicht einmal an“ (V. 21). Aus diesen ganz allgemein gehaltenen Wendungen erfahren wir nicht, um welcherlei Art von Speisen und Getränken es sich dabei gehandelt habe; aus V. 20 scheint jedoch zur Genüge hervorzugehen, daß bei ihrer Auswahl die Gegner des Apostels die Gefahr der Verunreinigung ins Treffen geführt haben. Erinnert dieser Umstand an die jüdischen Speisevorschriften, so weisen auch noch andere Begleitumstände darauf hin, daß die Irrlehrer zu Kolossae judaistischen Erwägungen Raum gaben: a) 2, 11—15 sieht sich Paulus bemüßigt, gegen die fleischliche Auffassung der Beschneidung Stellung zu nehmen[1]). b) 2, 16 lehnt er die Beobachtung von „Festen, Neumonden und Sabbaten“ ab. — Die Briefempfänger sind also Heidenchristen, denen Sektierer einzureden suchen, daß sie um ihres Christenstandes willen sich allerhand jüdischen Vorschriften

1) J. Weiß, Das Urchristentum, S. 296, überschätzt die Bedeutung des Aposteldekretes, wenn er meint, daß seit dem Apostelkonvent die Forderung der Beschneidung, die er auch Kol. 2, 11—15 nicht findet, kaum erhoben worden sei.

unterwerfen müßten. Die Hauptforderungen der entschiedenen Verfechter des christlichen Judaismus, Beschneidung und Speisevorschriften, stehen im Mittelpunkt. Für unsere Fragestellung macht es nicht sonderlich viel aus, daß die Gegner des Heidenapostels zu Kolossae gnostischen Engelspekulationen, Visionen und Kasteiungen anhingen. Aus dem Zusammenhang gewinnt man auch den Eindruck, daß bei den Speiseverboten asketische Erwägungen maßgebend waren. Das jüdische Gesetz verbietet nämlich nicht den Genuß von Getränken, was in Kolossae geschah. Aber auch wenn die Irrlehrer über das offizielle Judentum hinausgingen, so ist damit nicht gesagt, daß sie sich nicht die Beweisführung der judaistischen Gegner des Paulus zu eigen gemacht hätten. Die Art, wie Paulus seine warnende Stimme vor den Verführungskünsten der Schwarmgeister erhebt, läßt erkennen, daß ihre Werbearbeit nicht ganz ohne Erfolg geblieben ist. Und wenn sie auf Heidenchristen Eindruck gemacht haben, um wieviel größer war die Gefahr für die Judenchristen. Die Tischgemeinschaft zwischen Juden- und Heidenchristen, die Paulus haben wollte, wäre jedenfalls unmöglich geworden, wenn sich die Irrlehrer durchgesetzt hätten. Und Schwierigkeiten scheinen sich in der Tat in dieser Hinsicht ergeben zu haben. Der Apostel denkt sohin auch an dieses angestrebte Ziel seiner Missionstätigkeit, wenn er seinen Lesern zu Kolossae einprägt: „Niemand bringe Euch um den Siegespreis“ (2, 18).

Im Römerbrief begegnet uns eine Gruppe von Christusgläubigen, die auf den ersten Blick mit den Irrlehrern zu Kolossae starke Berührungen aufzuweisen scheint. An der Askese hinsichtlich Speise und Trank (14, 2 ff. 13 f. 17) sowie an der Beobachtung von gewissen Festtagen (14, 5) hielten die einen wie die andern fest. Die gnostischen Spekulationen haben sie aber wohl nicht mitgemacht; wenigstens erwähnt es der Apostel nicht. Ihre ganze Art vertrug sich durchaus mit den Grundzügen der paulinischen Verkündigung. Sonst hätte er „den Starken“ es nicht so eindrücklich eingeschärft, sie, „die Schwachen“, an sich zu ziehen (14, 1). Im übrigen scheinen jene von vornherein gar nicht abgeneigt gewesen zu sein, es zu tun; aus der Mahnung des Apostels (V. 1) „nicht über Ansichten zu richten“, geht nämlich hervor, daß die beiden Gruppen längst Fühlung miteinander genommen haben, ohne aber infolge der Meinungsverschiedenheiten sich innerlich näher gekommen zu sein. Es handelt

sich offenbar um eine Gemeinschaft, die bisher außerhalb der Gemeinde gestanden ist und deren Anschluß wünschenswert wäre (V. 4). Worum drehte sich der Streit? Die einen glauben, alles essen zu dürfen, während die andern vegetarisch leben (V. 2) und den Weingenuß verabscheuen (V. 21). Paulus sucht nun auf die Weise zu vermitteln, daß er von vornherein zugibt, beide Gruppen befänden sich von ihren Voraussetzungen aus durchaus im Recht: sie dienen in ihrer Weise demselben Herrn, Gott, der beide „angenommen" hat (V. 3). Und deshalb sind sie „Brüder" (V. 10). Verschiedene Lehrmeinungen grundsätzlicher Art stehen demnach der Verständigung nicht im Wege. Gegen die Teilnahme an dem gemeinsamen Gottesdienst, soweit es sich um die Heilsverkündigung und die Anbetung handelte, haben sich wohl auch keine Bedenken erhoben. Der Streit wegen Speise und Trank weist darauf hin, daß die Meinungsverschiedenheiten, die zwischen beiden Gruppen bestanden, die Tischgemeinschaft betrafen. „Die Schwachen" weigerten sich, an einem Tisch mit solchen zusammenzusitzen, die Fleisch aßen und Wein tranken (V. 21). Paulus rät nun „den Starken" um des Reiches Gottes willen durch ihr Verhalten „den Schwachen" jeden Gewissenskonflikt zu ersparen, d. h. sie sollen sich auch des Fleisch- und Weingenusses enthalten (V. 15). Er mutet es ihnen wohl nicht zu, sich ganz der vegetarischen Lebensweise anzupassen. Das wäre ein Ansinnen gewesen, das in der römischen Gemeinde einen Sturm gegen den Heidenapostel heraufbeschworen hätte. Paulus kommt es wohl nur darauf an, „die Starken" dahin zu bringen, daß sie kein Fleisch essen und keinen Wein trinken, wenn sie mit „den Schwachen" in Tischgemeinschaft treten. Diesen führt er es aber noch besonders zu Gemüte, daß auch sie nicht berechtigt seien, sich über jene zu erheben, da „das Reich Gottes nicht Speise und Trank, sondern Gerechtigkeit, Friede und Freude im heiligen Geist sei" (V. 17). Bei Paulus spielt offensichtlich noch die Befürchtung mit, „die Schwachen" könnten leicht eine Beute der Irrlehrer werden, „wenn wegen der Speise der verloren ginge, für den Christus gestorben ist" (V. 16f.). Waren „die Schwachen" jüdischer oder heidnischer Herkunft? Für ersteres spricht die Befürchtung der Verunreinigung (V. 14, 20); aber Fleisch- und Weingenuß an sich verunreinigte nach der alttestamentlichen Auffassung den Juden nicht. Es hat mehr Wahrscheinlichkeit für sich, anzunehmen, daß „die Schwachen" einer

Asketenvereinigung hellenistischen Ursprungs, die sich der christlichen Verkündigung erschlossen hat, entstammen.

Eine Frage bleibt ungelöst: Wie hielten es „die Schwachen" mit dem Herrnmahl? Wenn sie den Weingenuß verwarfen, so feierten sie es nicht sub utraque. Benutzten sie an Stelle von Wein etwa Wasser?

In der Gemeinde zu Korinth haben ebenfalls „Schwache" an dem Verhalten der „Freien" in bezug auf Essen und Trinken Anstoß genommen. Der äußere Anlaß des Zerwürfnisses war ein völlig anderer als in Rom. Es haben Gemeindeglieder den gesellschaftlichen Verkehr aus der Zeit vor ihrem Übertritt zum Christentum fortgesetzt und auch die bei den Gelagen der Heiden üblichen kultischen Gepflogenheiten unbedenklich mitgemacht. Das ihnen in Privathäusern vorgesetzte Götzenopferfleisch haben sie genossen. Ja, es ist sogar vorgekommen, daß Christen an kultischen Mahlzeiten in heidnischen Tempeln teilgenommen haben (1 Kor. 8, 10). Das hat bei einem Teil der Gemeinde die ohnehin erhitzten Gemüter in große Aufregung versetzt. Vor allem waren es wohl die Judenchristen, die „den Freien" geradezu Götzendienst zum Vorwurf machten. Paulus sucht im 1. Korintherbrief (8—11) zwischen den Streitenden zu vermitteln.

1. Grundsätzlich tritt der Apostel dem Standpunkt „der Freien", daß Götzen „nichts" seien (8, 4) und infolgedessen ihnen auch kein Fleisch geweiht sein könnte, zunächst nicht entgegen. Das angebliche Götzenopferfleisch unterscheidet sich mithin an sich durch nichts von anderweitigem Fleisch, das auf dem Markt zum Verkauf angeboten bzw. bei Mahlzeiten den Gästen vorgesetzt wird. Eine Verunreinigung des Christen erfolgt durch den Genuß einer solchen Speise nicht, zumal die Erde und alles, was zu ihr gehört, dem Herrn zu eigen ist (10, 25). Der Christ, der das Heidentum innerlich vollständig überwunden hat, darf also für sich die Freiheit beanspruchen, Fleisch, das heidnischen Kultuszwecken dient, zu verzehren.

2. Jede Freiheit, so auch diese, findet ihre Schranken in der Gewissensnot des anderen. Sowohl Juden- als auch Heidenchristen sind durch den Genuß des Götzenopferfleisches „der Freien" in ihrem christlichem Empfinden verletzt (8, 7), ja sogar in einen schweren inneren Konflikt versetzt worden (8, 9). In den Augen der Brüder aus dem Judentum war der Gebrauch der Freiheit jener

Götzendienst, während Heidenchristen, die sich noch nicht so ganz von den religiösen Vorstellungen ihrer Vergangenheit haben freimachen können, unter Umständen leicht der Versuchung erliegen konnten, dem Genuß des Götzenopferfleisches doch eine positive Wirkung zuzuschreiben. Für die einen wie die andern waren die heidnischen Götzen eben nicht „ein Nichts", sondern Realitäten, mit denen sie sich auseinandersetzten. Um dieserwillen macht es Paulus „den Freien" zur Gewissenspflicht, vom Genuß des Götzenopferfleisches vollständig abzustehen. „Wenn Speise meinem Bruder zum Anstoß wird, so will ich in Ewigkeit kein Fleisch essen, damit ich nicht meinem Bruder zum Anstoß werde" (8, 13).

3. Daraus ergeben sich für „die Freien" folgende praktische Folgerungen: Sie dürfen mit ihren Bekannten aus dem Heidentum ohne weiteres gesellschaftlichen Verkehr pflegen, sich auch von ihnen zu Gastmählern einladen lassen und dabei das ihnen vorgesetzte Fleisch solange unbedenklich essen (10, 27), als sie niemand darauf aufmerksam macht, daß es mit dem heidnischen Kultus zusammenhänge. Sobald sie jedoch erfahren, daß es Götzenopferfleisch sei, müßten sie sofort davon ablassen (10, 28). Um des Gewissens der anderen willen sollen „die Freien" es als ihre Pflicht ansehen, auf den Gebrauch ihrer Freiheit zu verzichten (8, 12; 10, 23).

Von einer anderen Erwägung aus gelangt Paulus zu dem gleichen Ergebnis, daß bewußter Genuß des Götzenopferfleisches mit dem Christenstande unvereinbar sei. Wenn auch die Götzen der Heiden den Gotteskindern nichts anhaben können, so bedeutet doch die Teilnahme an einer Mahlzeit, bei der den Götzen geweihte Fleischstücke verzehrt werden, Götzendienst. Es ist dabei völlig gleichgültig, welche grundsätzliche Stellung man zu der Frage nach der Realität der heidnischen Götter einnimmt. Paulus selbst fühlt sich für seine Person in dieser Hinsicht an die jüdischen Bestimmungen gebunden, wonach Götzendienst in jeder Form als Greueltat gebrandmarkt und deshalb vorboten wird (Deuter. 12, 30; 13, 7ff.; 32, 17; Jos. 7, 11ff.; 1Kön. 11, 10ff.; Ps. 106, 36 u. a. m.). Die jerusalemische Urgemeinde hat sich zu den gleichen Grundsätzen bekannt. Man braucht dabei nicht gleich den Rückschluß zu ziehen, als nehme Paulus im 1. Korintherbrief auf das sog. Aposteldekret bezug. Es ist durchaus verständlich, daß der Apostel in Erwägung der alttestamentlichen Bindungen und der jerusalemischen Auf-

fassung an „die Freien", ungeachtet der grundsätzlichen Anerkennung der Berechtigung ihres Freiheitsgebrauches, im Hinblick auf den Genuß des Götzenopferfleisches die Mahnung ergehen läßt: „Fliehet vor dem Götzendienst" (1 Kor. 10, 14). Vom religiösen Standpunkt angesehen, muß demnach die Frage, ob es Christen erlaubt sei, an Mahlzeiten mit heidnischem Einschlag teilzunehmen, unbedingt verneint werden.

Dieses Verbot wird nun für Paulus ein unbedingtes, wenn er das Herrnmahl in den Bereich seiner Erwägungen zieht. Den betreffenden Ausführungen kommt insofern eine erhöhte Bedeutung zu, als wir eigentlich ausschließlich auf 1 Kor. 10, 16—22 und 11, 17—34 angewiesen sind, wenn wir die Ansichten des Apostels über die Gemeindemahlzeiten kennen lernen wollen.

Paulus hält mit aller Deutlichkeit auseinander das gemeinsame Essen der Gemeindeglieder von dem Genuß des Brotes und Weines. Die beiden bilden wohl ein zusammenhängendes Ganzes, aber dem Apostel liegt vor allem die würdige Feier dessen, was man später Eucharistie nannte, auf dem Herzen. Positive Anweisungen gibt er auch nur in bezug auf diese, während er sich hinsichtlich des übrigen Teiles der Gemeindemahlzeit auf die Kritik bestehender Verhältnisse beschränkt. Er fügt allerdings am Schluß des betreffenden Abschnittes hinzu, die Angelegenheit später einmal persönlich in Ordnung zu bringen (11, 34).

Wir haben in einem andern Zusammenhang zu zeigen versucht, daß die Gemeindemahlzeiten nicht etwa als sozialcharitative Einrichtungen, bei denen die Armen durch die Reichen ausgespeist wurden, anzusehen seien [1]). Es ist sicher, daß solche „Agapen" wie z. B. in Jerusalem, je nach den vorhandenen Mitteln und dem Bedarf tatsächlich stattgefunden haben; mit „dem Herrnmahl" hängen sie jedoch nicht genetisch zusammen [2]). Aber immerhin geht aus der Darstellung des Apostels hervor, daß in Korinth und auch sonstwo es üblich war, erst nach einer gemeinsamen Mahlzeit das Brot und den Kelch herumzureichen. Das *μετὰ τό δειπνῆσαι* (11, 24)

1) So z. B. Ernst v. Dobschütz, Die urchristlichen Gemeinden, S. 50: „Jeder brachte seinen Anteil mit, aber es war so gedacht, daß alles zusammengetan und gleichmäßig verteilt werden sollte." Aber davon steht im 1. Korintherbrief nichts.

2) Siehe S. 34 ff.

weist darauf hin, daß man damit den Vorgang, den Jesus bei seinem letzten Abendmahl mit den Jüngern beobachtet hat, nachbildete. Bei den Heidenchristen wirkten die heidnischen Kultmahle nach. Die Schwierigkeiten stellten sich jedoch sofort ein, als man daran ging, die gemeinsamen Mahlzeiten einzurichten, selbst wenn es aus Gemeindegeldern geschah, die vor allem die wohlhabenderen Gemeindeglieder aufgebracht haben. Eine Mahlzeit, die den Bedürfnissen der mittellosen Glaubensgenossen angepaßt gewesen wäre, hätte den Reichen nicht genügt, und ein Essen, das den Anforderungen dieser entsprochen hätte, wäre eine zu starke Belastung der Gemeindefinanzen geworden. Es kam hinzu, daß man den religiösen Bedenken der Judenchristen hinsichtlich der Auswahl und der Zubereitung der Speisen doch Rechnung tragen mußte. Paulus weist mit gutem Bedacht in diesem Zusammenhang auf die Spaltungen hin, die die korinthische Gemeinde nicht zur Ruhe kommen lassen (11, 18 ff.)[1]). Daß der Gegensatz zwischen juden- und heidenchristlicher Anschauung dabei eine Rolle spielte, unterliegt keinem Zweifel. Ein gemeinsames Mahl erwies sich als untunlich. So hat man den Ausweg gefunden, daß jeder sich sein Essen mitbrachte und nur der Genuß des Brotes und Weines gemeinsam blieb. Aber auch diese Änderung war keine Lösung. Die einen brachten so viel mit, daß die Zusammenkunft zu einem üppigen Eß- und Trinkgelage für sie ausartete, während die andern, die sich nichts leisten konnten, hungrig daneben saßen (11, 21). Brüderliche Gesinnung, das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit konnte unter diesen Umständen nicht aufkommen. Ja, neuer Zank und Streit ging los. Verschiedene Gemeindeglieder erschienen entweder überhaupt nicht in der Versammlung oder kamen zu spät (11, 34). Paulus erklärt auch klipp und klar, daß unter diesen Verhältnissen „es überhaupt nicht möglich sei, ein Herrnmahl zu feiern“ (11, 20). Die gemeinsame Mahlzeit der Korinther könne nicht als *δεῖπνον κυριακόν* angesehen werden; es werde mit einem heiligen Vermächtnis des Herrn Unfug getrieben, und die schädlichen Wirkungen haben sich infolgedessen auch bereits eingestellt (11, 30).

Wie ist dem allen zu begegnen? Das Essen vorher ist für Paulus Nebensache. „Habt Ihr nicht Häuser, um zu essen und zu trinken?“

1) Er greift auf die *σχίσματα* zurück, die er 1, 10 ff. näher berührt hat.

(11, 22; dazu V. 34). Mit dieser Frage will der Apostel den Korinthern zum Bewußtsein bringen, daß der Zweck des Herrnmahles nicht der sein kann, daß sie den etwaigen leiblichen Hunger und Durst stillen, sondern daß vielmehr ihre Seele dabei zu ihrem Recht kommen soll (10, 8f.). Alsdann liegt aller Nachdruck auf dem würdigen Genuß von Brot und Wein. Das ist das eigentliche Herrnmahl, alles andere nebensächliches Beiwerk, das unter den gegebenen Verhältnissen geradezu zur Katastrophe zu führen droht. Paulus kann sich noch nicht dazu entschließen, die Abschaffung des übrigen Essens bei den gemeinsamen Zusammenkünften anzuordnen, aber die Entbehrlichkeit desselben liegt eigentlich in der Folgerung seiner Ausführungen. In der korinthischen Gemeinde wäre in dieser Angelegenheit die Ordnung sofort hergestellt worden, wenn man von allem andern abgesehen und sich lediglich auf den gesegneten Kelch und das Brechen des Brotes (10, 16) beschränkt hätte. Das eigentliche Herrnmahl der Gemeinde ist der gemeinsame Genuß von Brot und Wein.

Dieser Auffassung kam noch der Umstand besonders entgegen, daß mit Brot und Wein Vorstellungen und Erwartungen verknüpft wurden, die den tiefsten Gehalt der christlichen Verkündigung betrafen. Paulus führt dies im 1. Korintherbrief näher aus.

Wir müssen dabei unser Augenmerk besonders darauf richten, in welcher Weise er die bisherige Überlieferung über das Herrnmahl weitergebildet hat.

Zunächst hält der Apostel die Momente fest, die als Vermächtnis des Meisters und als Überlieferung der jerusalemischen Urgemeinde auf ihn gekommen waren [1]).

1. Paulus verknüpft die Feier des Herrnmahles mit den chiliastischen Erwartungen, von denen die ersten Christusgläubigen [2]) er-

1) 11, 23.

2) 11, 26 ἄχρι οὗ ἔλθῃ. Nach Albert Schweitzer (Gesch. der paulinischen Forschung, S. 187 ff.) gehört Pauli Sakramentslehre der Eschatologie an. „Diejenigen, die unmittelbar vor der hereinbrechenden Herrlichkeit stehen, müssen ein Verlangen danach tragen, für ihre Person zur Gewißheit der Teilnahme an derselben zu kommen und sich greifbare Garantien für die ‚Errettung' aus dem kommenden Gericht anzueignen" (S. 189). Das eschatologische Moment ist zweifelsohne bei Paulus ausgeprägt, aber eines neben andern, jedenfalls nicht das zentrale. Seine Erlösungsmystik wurzelt nicht ausschließlich in der jüdischen Apokalyptik, da ihn sonst seine hellenistischen Anhänger nicht verstanden hätten.

füllt waren. Damit greift er auf Erwägungen zurück, auf die Jesus selbst, wie wir früher festzustellen versucht haben, seine Jünger beim Abschiedsmahl gelenkt hat. Die Verbindung dieser Gedanken mit der rein jüdischen Vorstellung vom messianischen Mahl in der Endzeit ist hierbei allerdings verwischt. Auf dem Boden des Hellenismus fehlten eben hierfür die nötigen Voraussetzungen. Aber immerhin hält Paulus daran fest, daß die Wiederholung des Abschiedsmahles des Herrn mit seinen Jüngern in den Gemeinden „bis er kommt" auf eine unmittelbare Anweisung des Meisters selbst zurückzuführen sei[1]).

2. Das Herrnmahl wird zur Erinnerung an den Tod des Meisters begangen[2]). Es ist nicht etwa eine bloße Totenmahlzeit zum Gedächtnis an einen teuren Verstorbenen, sondern das Festhalten des Gedenkens an ein Sterben, das von besonderer Bedeutung für die andern werden sollte. Die spezifisch jüdischen Züge der Erfüllung des messianischen Zukunftsreiches treten auch hierbei vollständig zurück.

3. Der Apostel bekennt sich zu der Auffassung[3]), daß das Herrnmahl als die kultische Feier des Zustandekommens der durch seinen Tod bewirkten *καινὴ διαθήκη* begangen werden soll. Indem er es in Parallele zu dem alttestamentlichen Opfer stellt[4]), weist er damit zugleich darauf hin, daß es für die Christen gewissermaßen an dessen Stelle getreten ist. In diesem Sinne ist auch 1 Kor. 5, 7 von Christus dem Pascha der Christen zu verstehen. Das Herrnmahl ist mithin der Höhepunkt des Kultus der christlichen Gemeinde[5]). Wenn man bedenkt, daß das Sterben Jesu auf Golgatha für die Theologie des Paulus eine noch zentralere Bedeutung erlangt hat als in der Glaubensauffassung der christlichen Kreise der Anfangszeit, auf deren Autorität er sich wiederholt beruft, so wird man ohne weiteres zugeben müssen, daß bei dem Apostel für die Auffassung des Herrnmahles als der kultischen Feier der *καινὴ διαθήκη* noch ganz andere Voraussetzungen gegeben waren als bei jenen. Dieser Gedanke erhält durch seine Lehre von der Heilsbedeutung des Sterbens des Herrn die eigentliche Begründung.

1) V. 24 *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.*
2) V. 26 *τὸν θάνατον τοῦ κυρίου καταγγέλλετε.*
3) V. 25. 4) 10, 18.
5) Bousset weist darauf hin, daß die Christusmystik des Paulus aus der Kultmystik der Gemeinde zu verstehen sei (a. a. O., S. 106).

Paulus ist aber bei der überkommenen Auffassung vom Herrnmahl nicht stehen geblieben; er hat es in sein Christuserleben hineingezogen und auf diese Weise neue Erkenntnisse gewonnen, durch die er über die judenchristlichen Kreise hinauswuchs.

4. Brot und Wein beim Herrnmahl sind geistige Speise und geistiger Trank (10, 3. 4). Wie ist das *πνευματικόν* in diesem Zusammenhang zu verstehen? Im Gegensatz zu *σαρκικόν*[1]). Wie die natürliche Speise eine Voraussetzung der Erhaltung des Körpers bildet, so sollen auch das *πνευματικόν βρῶμα* und das *πνευματικόν πόμα* das *πνεῦμα* in uns[2]) fördern. Die Substanz von Brot und Wein wird nicht verändert, aber durch sie werden den Teilnehmern am Herrnmahl geistige Kräfte vermittelt, die sie darin befestigen sollen, *κατὰ πνεῦμα* zu wandeln[3]). Paulus betritt damit den Boden des Supranaturalen. Er ist dabei überzeugt, nicht etwa eine Erfindung aus Eigenem vorzutragen, sondern in der Heiligen Schrift geoffenbarte Gotteswahrheit enthüllt zu haben. Die Taufe und das Herrnmahl sieht er bereits durch Mose vorgebildet (10, 2 ff.). Der Felsen, dem Moses während der Wüstenwanderung das Wasser entlockte[4]), war der die Juden stetig begleitende Christus (V. 4), der Spender des geistigen Trankes. Und bei der geistigen Speise denkt der Apostel an das Manna[5]), als dessen Geber er ebenfalls Christus annimmt. Aus der Feststellung, daß das Herrnmahl geistige Speise und geistigen Trank vermittele, ergeben sich für Paulus weitere Folgerungen:

5) Der Genuß von Brot und Wein im Herrnmahl bewirkt die Gemeinschaft seiner Teilnehmer untereinander. Von sonstigem Essen des Brotes und Trinken des Weines wird dieser Akt im Herrnmahl dadurch unterschieden, daß die dabei beobachtete religiöse Zeremonie ausdrücklich hervorgehoben wird: „Der Kelch des Segens, den wir segnen", und „das Brot, das wir brechen" (10, 16). In beiden Fällen ist an die uns aus der jüdischen Gepflogenheit hinlänglich bekannten Segenssprüche, die dem Genuß der beiden wichtigsten Bestandteile einer Mahlzeit vorangingen, gedacht[6]). Bei dem *δεῖπνον*

1) Vgl. Röm. 1, 3 f. *κατὰ σάρκα — κατὰ πνεῦμα.*
2) Ebd. 8, 9. 3) Ebd. V. 4. 4) Exod. 17, 6.
5) Exod. 16, 4 „Brot vom Himmel". Deut. 8, 3 Manna ein Sinnbild dafür, daß der Mensch nicht allein durch irdische Speise, sondern durch Gottes Wort am Leben erhalten wird. 6) Siehe S. 6.

κυριακόν erhält die Weihehandlung eine vertiefte Bedeutung. Dem Apostel schwebt hierbei keineswegs eine Art Konsekration vor, durch die die Elemente etwa erst zum βρῶμα und πόμα πνευματικόν erhoben werden. Er möchte vielmehr durch obige Wendung seinen Lesern die religiöse Wesensart des Herrnmahles zum Bewußtsein bringen. Worin besteht nun die durch den Genuß von Brot und Wein bewirkte Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi? In unserem Zusammenhang kann es sich zunächst nur um die Gemeinschaft der Teilnehmer des Herrnmahles untereinander handeln: „Ein Brot und wir die Vielen (bilden) einen Leib" (V. 17). Sowie die Juden durch den gemeinsamen Opferdienst, besonders das Verzehren des Opfers, eine Gemeinschaft darstellen (V. 18), so werden auch die Jünger Christi durch das gemeinsame Essen des einen Brotes zu einer Gemeinschaft verbunden (V. 17b). Die Einheit der Kirche wird hier vorerst nur in ihrer rein äußerlichen Erscheinung symbolisch erfaßt[1]); aber es schwingt doch im Unterton der Gedanke mit, daß die beim Herrnmahl wirksamen supranaturalen Kräfte hierbei von Wichtigkeit sind. Der Gemeinschaftsgedanke, der mit dem Herrnmahl von allem Anfang an verknüpft war, erhält sohin hier eine Steigerung ins Mystisch-sakramentale.

6. Durch den Genuß von Brot und Wein treten die Teilnehmer des Herrnmahles aber auch mit Christus selbst in Gemeinschaft. Das Herrnmahl wird zum Sakrament. „Ihr könnt nicht den Kelch des Herrn und den Kelch der Dämonen trinken. Ihr könnt nicht am Tisch des Herrn und am Tisch der Dämonen teilnehmen" (10, 21). Das Herrnmahl und die heidnischen Opfermahlzeiten werden zueinander in Parallele gesetzt. Die Heiden waren überzeugt, mit der Gottheit des betreffenden Mysteriums durch die Mahlzeit in eine naturhafte Verbindung gelangt zu sein. Bei der κοινωνία mit den Dämonen, von der er die Christusgläubigen fernhalten möchte (V. 20b), denkt Paulus offenbar an die grobsinnliche Auffassung, die in diesen Kreisen hinsichtlich der Götzenopfermahlzeit herrschte, wonach der Teilnehmer an der Mahlzeit mit dem genossenen Opferfleisch und Opfertrank die Gottheit wesenhaft in sich aufnahm. Es war ein Sakrament in massiver Form. Überträgt nun Paulus diese Vorstel-

1) Vgl. Röm. 12, 5; Ephes. 4, 5; Kol. 1, 18; 1 Kor. 12, 13. W. Bousset, Kyrios Christos, 2. Aufl., S. 109: „Ein mystischer persönlicher Zusammenschluß der Gemeinde mit ihrem Haupt".

lungen ohne weiteres auf das christliche Herrnmahl? Man ist geneigt, diese Frage glatt zu bejahen, wenn man z. B. bedenkt, daß der Apostel die Unglücksfälle, von denen mehrere Gemeindeglieder heimgesucht wurden, als Folgeerscheinung des unwürdigen Genusses des Herrnmahles beurteilt (11, 30). Es fällt besonders in die Wagschale, daß es sich dabei ausschließlich um körperliche Gebrechen handelt. Auf den ersten Blick hat es demnach den Anschein, als wolle Paulus bei seinen Lesern den Eindruck erwecken, daß die Verächter der würdigen Feier des Herrnmahles mit dem Brot und Wein gewissermaßen einen ihren Organismus zerstörenden Stoff in sich aufnehmen. Die Warnung, „man esse und trinke sich das Gericht", wäre demnach hier in grobsinnlicher Weise verstanden. Allein dieser Rückschluß ist vorschnell. Die 11, 30 aufgezählten Heimsuchungen, von denen die Korinthische Gemeinde betroffen war, finden ihre Gegenüberstellung in den 10, 5—12 angeführten Unglücksfällen, die über die Juden während ihrer Wüstenwanderung gekommen waren[1]). Ausdrücklich hebt der Apostel zweimal hervor, die Vorgänge bei den alten Israeliten seien „als für uns vorbildlich" geschehen[2]). Als äußere unmittelbare Veranlassung der Schicksalsschläge, die den Juden zugestoßen waren, erwähnt der Apostel schwere Verfehlungen, die sich diese haben zuschulden kommen lassen: Götzendienst (V. 7), Unzucht (V. 8), Mißachtung Gottes (V. 9) und Zwietracht untereinander (V. 10). Es sind genau die gleichen sittlich-religiösen Mißstände, die Paulus auch an den Korinthern auszusetzen hat[3]). Diese Verirrungen fallen um so schwerer ins Gewicht, als Gott die Juden wie die Korinther der pneumatischen Speise und des pneumatischen Trankes gewürdigt hatte. Der gottgefällige Genuß hätte sie im Wandel „nach dem Geist" gefestigt; infolge ihres sündhaften Benehmens hat hingegen das ganze Elend ihres irdischen Daseins „nach dem Fleisch" nur noch eine erhebliche Steigerung erfahren. Bei der Beurteilung der Auswirkung des Herrnmahles liegt dem-

1) 11, 30 und 10, 5—12 werden übereinstimmend dreierlei Arten von Unfällen angeführt, die geeignet sind, die Lebensdauer der Betroffenen zu verkürzen: Krankheit, Schwachheit, Tod.

2) V. 6 *ταῦτα δὲ τύποι ἡμῶν ἐγενήθησαν* u. V. 11 *ταῦτα δὲ τυπικῶς συνέβαινεν ἐκείνοις, ἐγράφη δὲ πρὸς νουθεσίαν ἡμῶν.*

3) Götzendienst und Opfermahlzeiten: C. 8; Unzucht: C. 5 u. 6; Mißachtung Gottes: 10, 22 u. 11, 22; Zwietracht: Das Parteiunwesen 1, 10 und insbesonders die Streitigkeiten beim Herrnmahl: 11, 18.

nach der Nachdruck auf dem sittlich-persönlichen Moment und nicht dem grobsinnlich-sakramentalen. So ist auch die Gemeinschaft mit Christus, die durch das Herrnmahl zustandekommt, für Paulus in erster Linie eine pneumatische. Verstandesmäßig läßt sich dieser Zustand nicht auf eine Formel bringen, die restlos wiedergeben würde, worauf es ankommt. Der Apostel hat den Boden der Mystik betreten und damit den Schwerpunkt in das Glaubensleben des einzelnen verlegt. Den massiven Sakramentalismus der heidnischen Korinther wendet Paulus mithin auf das Herrnmahl nicht an. Es läßt sich aber andererseits nicht leugnen, daß das Herrnmahl auch für ihn insofern von sakramentaler Bedeutung ist, als die dadurch bewirkte pneumatische Gemeinschaft mit Christus sich in Lebenskräfte umsetzt. In diesem Sinne versteht Paulus das Herrnmahl ebenfalls als Sakrament[1]).

1) Die Frage nach dem Wesen des Sakramentalismus bei Paulus war gerade in den letzten Jahren Gegenstand zahlreicher Untersuchungen, einerseits im Zusammenhang mit der Stellung des Apostels zur Mystik und andererseits unter Berücksichtigung seiner religionsgeschichtlichen Einordnung. Kurt Deißner hat in seiner Untersuchung „Paulus und die Mystik seiner Zeit“ (1918), S. 1—16, die auch für uns in Betracht kommenden Anschauungen über das vorliegende Problem zusammengestellt. Inzwischen haben z. B. R. Reitzenstein (Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen, 2. Aufl., 1920), Wilhelm Bousset (Kyrios Christos, 2. Aufl., 1921), Paul Feine (Die Religion des NT.s, 1921), Hans Leisegang (Pneuma Hagion, 1922) u. a. ihre teils abweichende, teils zustimmende Auffassung vertieft, bzw. neu begründet. — Die Auseinandersetzung dreht sich um die oben angedeutete Fragestellung, ob bei Paulus das Herrnmahl als Sakrament im Sinne einer naturhaften Speisung oder in der Form seelischer Beeinflussung zu verstehen sei. Um den Gegensatz in der Auffassung klar hervortreten zu lassen, geben wir zwei Theologen das Wort, die zu grundverschiedenen Ergebnissen gelangt sind. W. Heitmüller führt in seiner Untersuchung über „Taufe und Abendmahl bei Paulus“ (1903) aus: „Das Herrnmahl bewirkt engste Vereinigung mit dem erhöhten Christus, der sich für die Gemeinde als Opfer in den Tod gegeben hat; es ist supranaturale Speise und Trank, es ist eine Speisung mit Christus. Als eine Art Oberton zu diesem Grundton findet sich noch (11, 23—26) eine mehr theologisierende symbolische Deutung des Mahles ... Im Herrnmahl wird das Sein des Christus in uns genährt und gestärkt“ (S. 32f.). „Zugrunde liegt der Schätzung des Herrnmahls eine mystisch-naturhafte Auffassung des religiösen Verhältnisses, in psychologischer Hinsicht eine primitive animistisch-spiritistische Vorstellungsweise“ (S. 35f.). „Es ist eine höchst eigentümliche und interessante, keineswegs aber alleinstehende Erscheinung: aus den untersten Tiefen des großen Stromes der Volks- oder Menschheitsreligion steigt ein Stück primitiven, konkreten religiösen Emp-

Seinen heidenchristlichen Lesern gibt er von hier aus zu verstehen, sie könnten ihre sakramentalen Bedürfnisse im Herrnmahl in einer reineren und vollkommeneren Weise, als es je bei den heidnischen Opfermahlzeiten möglich sei, befriedigen. Der Mystiker Paulus weiß sich nämlich dauernd verbunden mit dem Christus „in mir" (Gal. 1, 16); es ist zugleich die neue Lebenskraft, die ihn völlig umgestaltet hat (2 Kor. 5, 17). Und derselbe Christus vermittelt im Herrnmahl den Teilnehmern, die durch den Genuß von Brot und Wein zu ihm in Gemeinschaft treten, die Lebenskräfte,

findens und Vorstellens an die Oberfläche, der uralte Gedanke der Vereinigung mit der Gottheit durch Essen und Trinken" (S. 49). Und dagegen Kurt Deißner a. a. O.: „Während das religiöse Verhältnis des hellenistischen Mysten zur Gottheit in substantieller Weise vorgestellt wird, vollzieht sich die paulinische Gemeinschaft des Gläubigen mit Christo wirklich auf dem Gebiet des persönlichen Lebens .... Christus ist für ihn, wenn er von der Christusgemeinschaft spricht, eine Größe, die nur solche Züge trägt, welche dem Gebiet des persönlichen Lebens entlehnt sind" (S. 110 f.). „Nicht die Kultfrömmigkeit, nicht die hellenistische Sakramentsmystik hat im Apostel den Gedanken an eine enge persönliche Christusgemeinschaft wachgerufen, sondern umgekehrt ist das Verhältnis. Das grundlegende Ergebnis, daß er von Christus ergriffen ist, bildet den Anlaß zu seinen sakramentalen Anschauungen" (S. 121). Reitzenstein und Bousset suchen zwischen diesen beiden sich ausschließenden Anschauungen die Mitte zu halten. Reitzenstein (a. a. O., S. 57): „Bei Paulus dürfen wir nicht in den Sakramenten an sich, sondern in der Bildersprache und einzelnen eigenartigen Worten das Verhältnis zu den hellenistischen Mysterienreligionen verfolgen". Bousset (a. a. O., S. 86): „Das Abendmahl ist eine Gemeinschaft mit Leib und Blut des erhöhten, als gegenwärtig empfundenen Herrn, die, durch Speise vermittelt, nicht rein geistig ist, sondern eben bis in den Leib hinein wirkt und doch wiederum auch geistige Gemeinschaft." In diesen Zusammenhang gehört auch Leisegang (a. a. O., S. 120): „Paulus lebt und webt in einer religiösen Mystik, die ganz im Ethischen aufgeht. In Korinth trifft er auf eine pneumatische Bewegung, die noch völlig auf der primitiven Stufe mystischen Erlebens steht und sich ganz in den Formen griechischer Orgiastik austobt.... Dagegen tritt Paulus auf und stellt dem πνεῦμα überhaupt den sittlich verantwortlichen Menschengeist (νοῦς) gegenüber." Wenn man diese Beurteilung der Glossolalie auf das Herrnmahl anwendet, so rückt dieses als Vermittlerin von pneumatischen Gaben ebenfalls in den Bereich des Ethischen. — Im Unterschied von diesem lehnt Feine (a. a. O., S. 268) jegliche Beeinflussung der paulinischen Sakramentsauffassung durch die hellenistischen Mysterienreligionen ab: „In diesem Zusammenhang (1 Kor. 10) ist Paulus bestrebt, den weiten Abstand des christlichen Abendmahls von heidnischen Kultmahlen zu schildern, ein deutlicher Beweis dafür, daß er es weit von sich gewiesen hätte, Mysterienanschauungen Einfluß auf seine Abendmahlslehre verstattet zu haben."

die sie zu einem Wandel im Geist stark machen. Der Anstoß zu dieser Ausprägung seiner persönlichen Christusmystik kommt gewiß von den hellenistischen Mysterien, mit denen er in Korinth znsammenstieß, her; aber der Apostel hat zugleich den Trennungsstrich diesen gegenüber gezogen, indem er „aus der ihn umgebenden und umflutenden Frömmigkeit des Kultus und des Sakraments hinüber und hinaus zum rein Sittlich-Religiösen, zum Geistig-Persönlichen drängt“ [1]).

Fassen wir zusammen: Paulus sucht alle Hindernisse zu beseitigen, die der Tischgemeinschaft zwischen Juden- und Heidenchristen noch immer im Wege standen. In dem sakramentalen Herrnmahl, das im wesentlichen im Genuß von Brot und Wein als den Trägern geistiger Speise und geistigen Trankes bestehen soll, erblickt er die Kultusfeier, in welcher die alle ihre Mitglieder ohne Unterschied von Geschlecht und Herkunft zu einer Einheit zusammenfassende Gemeinde als der Leib des erhöhten Herrn in Erscheinung tritt.

C) DIE JOHANNEISCHE AUFFASSUNG

Die johanneischen Schriften enthalten über gemeinsame Mahlzeiten nur dürftige Angaben.

In den Briefen geschieht des Essens und Trinkens überhaupt keine Erwähnung.

Die Apokalypse nimmt an einigen Stellen auf Essen und Trinken bezug: a) 3, 20 „Siehe ich stehe vor der Tür und klopfe an; wenn jemand meine Stimme hört und die Türe auftut, zu dem werde ich eintreten und mit ihm die Mahlzeit halten und er mit mir“ [2]). b) 19, 9: „Selig sind die zum Hochzeitsmahl des Lammes Berufenen“ [3]). c) 19, 17: „Kommet zusammen zu dem großen Mahle Gottes [4]), damit ihr fresset das Fleisch der Könige, das Fleisch der Feldherrn, das Fleisch der Starken, das Fleisch der Rosse und ihrer Reiter, das Fleisch aller Freien und Sklaven und Kleinen und Großen“. (Aufforderung des Engels an die Vögel).

1) Bousset a. a. O., S. 110; Ebd. S. 119: „Im Grunde blieb Christus ihm das sein eigenes Leben weit überragende und umschließende Element, das höhere Gesetz seines Ich“.

2) *δειπνήσω μετ᾽ αὐτοῦ καὶ αὐτὸς μετ᾽ ἐμοῦ.*

3) *μακάριοι οἱ εἰς τὸ δεῖπνον τοῦ γάμου τοῦ ἀρνίου κεκλημένοι.*

4) *συνάχθητε εἰς τὸ δεῖπνον τὸ μέγα τοῦ θεοῦ.*

d) 2, 17: „Wer überwindet, dem werde ich von dem geheimen Manna eine Gabe zukommen lassen“ [1]). e) 7, 16. 17: „Sie werden nicht hungern noch dürsten ...; denn das Lamm mitten am Throne wird sie weiden und zu Wasserquellen des Lebens führen“. f) 21, 6: „Ich werde dem Durstenden aus der Wasserquelle des Lebens umsonst zu trinken geben“. g) 22, 17: „Wen dürstet, der komme, und, wer es will, der nehme Wasser des Lebens umsonst.“ h) 2, 17 wird in Vers 14 entgegen gehalten, daß es in Pergamon auch solche gebe, „die die Lehre Bileams halten [2]), der den Balak lehrte, die Söhne Israels zu Fall zu bringen, daß sie Götzenopfer äßen und Unzucht trieben“. Das gleiche gilt V. 20 von Thyatira: „Das Weib Jesabel [3]) verführte meine Knechte, daß sie Unzucht treiben und Götzenopferfleisch essen“.

Wenn wir von c), woselbst von einer Mahlzeit nur im übertragenen Sinne die Rede ist, und von h), woselbst widerchristliches Wesen gerügt wird, absehen, handelt es sich in den obigen Stellen durchwegs um das in der jüdischen Apokalyptik vorgesehene Mahl in der Endzeit [4]). Unter dem Bilde des Sättigens der Hungernden mit dem himmlischen Manna [5]) und Tränkens der Dürstenden mit dem Wasser des Lebens wird die volle Beseligung der Erlösten nach dem Zusammenbruch dieses Äons und dem endgültigen Siege des himmlischen Jerusalem veranschaulicht.

Im Unterschied hiervon erzählt das Evangelium von Mahlzeiten, an denen Jesus während seines irdischen Wandels teilgenommen hat: a) Hochzeit zu Kana (2, 1—12); b) Speisung der Fünftausend (6, 1—13); c) Das Gastmahl in Bethanien (12, 2); d) Das Abschiedsmahl Jesu mit seinen Jüngern (13); e) Das Frühmahl des Auferstandenen am See Genezareth (21, 5—13). — Daneben finden sich Erklärungen Jesu über den sakramentalen Charakter des durch ihn vermittelten Essens und Trinkens: f) Im Gespräch mit der Samariterin 4, 10: „Er würde dir lebendiges Wasser

1) *δώσω αὐτῷ τοῦ μάννα τοῦ κεκρυμμένου.*

2) Num. 25, 1. 2; 31, 16. 3) 1 Kön. 16, 31; 2 Kön. 9, 22.

4) Auch 3, 20 ist an die Endzeit gedacht.

5) Vgl. Baruch-Apokalypse 29, 8: „Zu jener Zeit wird der Manna-Schatz wieder herabsteigen, und sie werden in diesem Jahre davon essen, weil sie es sind, die das Ende der Zeit erreicht haben“. (Ausg. v. Bruno Violet, 1923, S. 246).

geben". g) Die Rede Jesu, er sei im Unterschied zum Manna des Wüstenzuges das Brot des Lebens, sein Fleisch die wahre Speise, sein Blut der wahre Trank (6, 26—63). Anklänge an diese Gedankengänge sind vielleicht noch versteckt: h) Die Gleichnisrede Jesu von sich dem Weinstock und den Jüngern den Reben. 15, 1—6. i) Die Notiz, daß aus der Seite des Gekreuzigten „Blut und Wasser" hervorkam (19, 35). Dazu 1 Joh. 5, 6: „Dieser ist es, der gekommen ist durch Wasser und Blut; und nicht in dem Wasser allein, sondern in dem Wasser und in dem Blut".

In den johanneischen Schriften [1]) haben wir es demnach mit dreierlei Mahlzeiten zu tun: 1. Mahlzeiten, bei denen Jesus zugegen war, 2. das Mahl in der Endzeit, 3. sakramentales Essen und Trinken. Um ein abschließendes Urteil über das Ganze zu gewinnen, wollen wir die einzelnen Arten zunächst gesondert behandeln:

1. Die Berichte im Evangelium über die Mahlzeiten, denen Jesus beigewohnt hat, weisen gewisse die Eigenart der Johanneischen Auffassung kennzeichnende Merkmale auf: a) Die Mahlzeiten, die der Evangelist anführt, sind niemals Selbstzweck, sondern bilden nur den äußeren Rahmen für anderweitige Erörterungen über die Person Jesu, in denen zugleich die Grundauffassung des Verfassers zur Geltung kommt: Hochzeit zu Kana — das erste Wunder des Meisters, Speisung der Fünftausend — Darlegung der Zweckbestimmung seiner göttlichen Sendung, Gastmahl zu Bethanien — Vorbereitung auf seinen Tod, das Abschiedsmahl mit seinen Jüngern — Kundgebung seines geistigen Vermächtnisses an sie, das Frühmahl am See Genezareth — Übertragung des Hirtenamtes an Petrus. Jedesmal spielt irgendwie eine Wunderkraft Jesu mit hinein [2]), wodurch des Meisters überragende Größe in das rechte Licht gerückt wird. Der Herr erhebt sich so weit über das menschliche Durchschnittsmaß, daß man fast den Eindruck gewinnt, als gehöre er eigentlich gar nicht

1) Die Frage, ob Evangelium und Apokalypse von einem und demselben Verfasser stammen, ist für uns von untergeordneter Bedeutung; wir nehmen sie zusammen in Anbetracht ihrer Zusammengehörigkeit.

2) Beim Gastmahl in Bethanien ist Lazarus zugegen, „den Jesus von den Toten auferweckt hat" (12, 1); beim Abschiedsmahl enthüllt er den Verrat des Judas kraft seiner Allwissenheit (13, 21 ff.); beim Frühmahl wirkt seine Erscheinung als Wunder (21, 4).

an einen gedeckten Tisch als Teilnehmer einer Mahlzeit. An dieser als solcher hat der Evangelist auch tatsächlich gar kein unmittelbares Interesse. b) Damit hängt zusammen, daß in den betreffenden Berichten wesentliche konkrete Einzelzüge, in denen sich die jüdische Umwelt widerspiegeln würde, im allgemeinen fehlen. Eine Ausnahme bildet die Erwähnung „der sechs steinernen Wasserkrüge für die Reinigung der Juden“ (2, 6) im Hochzeitshause zu Kana. Allein bei näherem Zusehen wird man dessen inne, daß es dem Evangelisten dabei gar nicht auf das jüdische Zeremonialgesetz ankommt. Er knüpft nur daran an, um die Größe des Wunders zu veranschaulichen: Jeder Krug umfaßte zwei bis drei Maß, woraus sich ein Gesamtinhalt von 472, 74—709, 11 Liter Wassers, die Jesus in Wein umgewandelt hat, ergeben würde [1]). Wenn die allegorische Auslegung dieser Stelle recht behält, was viel für sich hat, so soll in dem Wunder der Wasserwandlung geradezu die Überwindung des jüdischen Zermonialgesetzes durch Christus versinnbildlicht werden [2]). In diesem Falle liegt also sogar ein deutliches Abrücken vom offiziellen Judentum vor. Wie wenig sich der Evangelist um die jüdischen Speisevorschriften kümmert, geht besonders aus der Darstellung des Abschiedsmahles Jesu (13) hervor. Es wird auch nicht mit einem Wort angedeutet, daß es Juden waren, die an gesetzliche Bestimmungen gebunden sich mit ihrem Meister zusammengefunden haben. Wenn Johannes im Unterschied von den Synoptikern das letzte Abendmahl Jesu nicht als Passahmahl gelten läßt, so hat dies offenbar auch darin seinen Grund, daß ihm an der wichtigsten Mahlzeit der Juden gar nichts gelegen ist. Den Jesus, wie er ihn seinen Lesern vor Augen führt, können wir uns eigentlich gar nicht als Hausvater bei einer jüdischen Passahmahlzeit vorstellen.

c) Andererseits fällt es auf, daß der Evangelist die Mahlzeiten, von denen er erzählt, zeitlich an das jüdische Passah heranrückt: Hochzeit zu Kana — 2, 13 „Das Passah der Juden war nahe“; Speisung der Fünftausend — 6, 4 „Das Passah, das Fest der Juden stand nahe bevor“; das Gastmahl in Bethanien — 12, 1 „Jesus kam sechs Tage vor dem Passah nach B.“; das Abschiedsmahl —

1) W. Bauer, Johannes: im „Handbuch zum NT.“ (1912), S. 28.

2) Ebd. S. 27: „Christus setzt an Stelle des kraft- und geschmacklosen Zeremonienwesens der Juden, dargestellt durch das Wasser in den Reinigungskrügen, den Feuer- und Kraftgeist des Evangeliums“.

13, 1 „Als vor dem Passahfeste Jesus wußte . . .". Jedem Osterfest, das der Evangelist erwähnt, wird der Bericht über eine Mahlzeit, an der Jesus teilgenommen hat, vorangestellt. Ist nun dieses Zusammentreffen von Passah und Mahlzeit des Herrn in der Johanneischen Berichterstattung Zufall, oder steckt darin eine tiefere Absicht verborgen? Für die Annahme des letzteren spricht die Tatsache, daß die Speisung der Fünftausend (6, 4) vor das jüdische Passahfest gestellt wird, während die Synoptiker (Matth. 14, 13—21; Mark. 6, 32—44; Luk. 9, 10—17) in ihren Berichten über das gleiche Ereignis [1]) diese Zeitbestimmung nicht haben. Für den Evangelisten besteht also zwischen dem jüdischen Passah und dem Mahle, bei dem Jesus als Gastgeber seines Amtes gewaltet hat, ein Zusammenhang. Wenn er nun das wichtigste der jüdischen Feste wiederholt erwähnt, niemals jedoch Jesus an dem Höhepunkt desselben, dem Passahmahl, teilnehmen läßt, aber andererseits ihn selbst jedesmal als Versorger der Seinigen mit Speise oder Trank einführt, so geht daraus hervor, daß er die Mahlzeit, die der Herr bereitet, anstelle des jüdischen Passahmahles setzt. Das jüdische Passahmahl erscheint demnach durch Jesus aufgehoben; anstatt seiner rückt für die Christen das vom Herrn eingerichtete Mahl. Wir werden es nun verstehen, weshalb Johannes das Abschiedsmahl Jesu mit seinen Jüngern nicht als jüdisches Passahmahl gelten läßt. Jesus hat das Herrnmahl der Christen nicht erst vor seinem Lebensende angeordnet; es war vom ersten Tag seiner Wirksamkeit vorhanden, und es bedurfte deshalb nicht einer besonderen Stiftung, über die der Evangelist etwa ausführlich berichtet hätte. Wenn die Dinge nun so liegen, so handelt es sich bei den Mahlzeiten, die Johannes aus dem Leben des Herrn festhält, nicht um ein gewöhnliches Essen und Trinken, sondern um ein sakramentales Genießen übersinnlicher Güter. Die Speisung der Fünftausend wird ausdrücklich in diesem Sinne gedeutet (6, 27, 32—35, 48—58). Es fällt hierbei auf, daß Jesus auch von seinem Blute als dem rechten Trank spricht (V. 55 f), während er den Fünftausend nur Brot und Fische dargereicht hat. Damit greift er offenbar auf das Wunder zu Kana zurück, wodurch auch der Weingenuß der Hochzeitsgäste nachträg-

1) Daß es sich um das gleiche Ereignis handelt, geht auch daraus hervor, daß die Zahl der Brote (5), der Fische (2) und der Gesättigten (5000) übereinstimmt.

lich sakramental verstanden werden soll. Daß dem Abschiedsmahl ebenfalls ein sakramentaler Charakter anhaftet, geht aus der Wirkung hervor, die der Bissen, den Jesus dem Judas reicht, hervorgerufen hat [1]). Im Frühmahl am See Genezareth, bei dem der Auferstandene Brot und Fische herumreicht (21, 13), kehrt das Motiv der wunderbaren Speisung der Fünftausend wieder. Und selbst in Bethanien scheint der Sakramentscharakter des Mahles insofern wenigstens leise anzuklingen, als der Evangelist es besonders hervorhebt, Lazarus, „den Jesus von den Toten auferweckt hatte" (12, 1), sei mit ihm zu Tische gelegen. Diese Mahlzeit fällt übrigens aus dem Rahmen der übrigen angeführten heraus, da doch hier im Unterschied von den andern nicht Jesus als Gastgeber bzw. Spender von Speise und Trank erscheint.

Fassen wir das Gesagte zusammen, so stellen wir fest, daß die Mahlzeiten, über die der vierte Evangelist berichtet, sakramentalen Charakter an sich tragen.

2. Wir haben früher betont, daß die Mahlzeiten, die in der Apokalypse erwähnt werden, der Endzeit angehören. Die Vorstellung der Endzeit unter dem Bilde des Mahles war, wie wir bereits wiederholt hervorgehoben haben [2]), weit verbreitet. Nicht nur nach jüdischer Auffassung kam die enge Gemeinschaft, in der Menschen zu einander stehen, erst dann recht eigentlich zur Geltung, wenn sie sich an einen gedeckten Tisch zusammensetzten. Indem sie es taten, gaben sie damit zugleich zu verstehen, daß soziale, religiöse und sonstige Unstimmigkeiten zwischen ihnen nicht vorhanden waren. Es lag nahe, die nach dem Zusammenbruch dieser Welt erhoffte innige Verbindung der Frommen mit Gott, die auf die Unnahbarkeit des Höchsten im irdischen Leben folgen sollte, unter dem Bilde einer Mahlzeit, bei der Gott als Gastgeber gedacht war, sich zu veranschaulichen. Für die Christusgläubigen verschob sich diese Vorstellung insofern, als an die Stelle des Vaters der Sohn trat [3]). In den synoptischen Abendmahlsberichten findet diese Auffassung ihren Niederschlag. Wir haben in anderem Zusammenhang zu zeigen versucht, daß Jesus selbst bereits beim letzten Zusammensein mit seinen Jüngern aus seinem messianischen Bewußtsein heraus auf das messianische Mahl der Endzeit, bei dem

1) 13, 27 „Und nach dem Bissen ging der Satan in ihn ein". Siehe S. 18.
2) Siehe S. 1. 3) Bousset a. a. O., S. 99.

er wiederum als Hausherr den Vorsitz führen werde, hingewiesen hat. Auf hellenistischem Boden fehlten für diese jüdische Vorstellung die Voraussetzungen: sie ist eben als ursprüngliche Überlieferung in die Evangelien aufgenommen worden [1]). Bei der Parusie des Herrn wird die Christenheit mit ihm das Abendmahl halten. Aus dieser Stimmung heraus ist 3, 20 zu verstehen.

Denselben Gedanken bringt der Apokalyptiker in der auch den Synoptikern geläufigen [2]) Form der Einladung zum Hochzeitsmahl und zwar des Lammes [3]) (19, 9) zum Ausdruck. Allerdings liegt hier der Nachdruck auf der Erwählung, während 3, 20 es dem einzelnen überlassen bleibt, ob er sich einladen läßt. Aber beiden Stellen liegt die Vorstellung vom Mahl in der Endzeit zugrunde.

Teilnahme an der himmlischen Mahlzeit bedeutet Befreiung von irdischer Not und Beseligung. Diese Erwägungen drückt der Apokalyptiker auch in der Weise aus, daß er die Vollendeten von Hunger und Durst befreit sein läßt (7, 16). Auch für diese Vorstellung finden wir in der jüdischen Literatur zahlreiche Anklänge [4]). Der christliche Apokalyptiker ist überzeugt, daß der erhöhte Christus denen, die überwunden haben (2, 17), durch Darreichung von Speise („geheimes Manna“ [5]) [2, 17]) und Trank („Wasser des Lebens“ [21, 6; 22, 17]) die Pein des Hungers und des Durstes nehmen wird. Bei der Erquickung durch den frischen Trunk aus den Wasserquellen des Lebens schiebt sich ihm von selbst das Bild von dem guten Hirten [6]), der die Schafe zu frischem Quellwasser geleitet [7]), vor. Die Vorstellung von der eschatologischen Mahlzeit tritt hier zurück; im Grunde genommen ist das Endergebnis bei beiden das gleiche.

Welcher Art sind nun Speise und Trank, die das Lamm auf dem Throne den Seinigen in der Endzeit verabreicht? Jedenfalls anders beschaffen als irdische Nahrungsmittel, die Hunger und Durst nur vorübergehend zu beseitigen vermögen. Wir gehen nicht fehl, wenn wir annehmen, daß dem Apokalyptiker so etwas wie eine sakra-

1) Siehe S. 78. 2) Matth. 22, 2.

3) Lamm Gottes = Sohn Gottes. Joh. 1. 29.

4) Z. B. Baruch-Apokalypse 29, 5^{b} „und beseligt werden, die gehungert haben“ (B. Violet a. a. O., S. 246).

5) Vgl. S. 79.

6) In der Bildersprache der Apokalypse wird Jesus der gute Hirte als das Lamm Gottes eingeführt (7, 17).

7) Ps. 23, 1ff.; Jes. 40, 11; Joh. 10.

mentale Versorgung der Vollendeten vorschwebt. 3, 20 ist das *δεῖπνον κυριακόν* mit aller Deutlichkeit vorausgesetzt.

Bei diesem Tatbestande sind wir zu dem Ergebnis gelangt, daß in den johanneischen Schriften überall dort, wo von Essen und Trinken die Rede ist, die Vorstellung von sakramentalem Genießen zur Geltung kommt. Welche Auffassung liegt dem Ganzen zugrunde?

3. a) Zunächst müssen wir feststellen, welcherlei Speisen und Getränke bei den kultischen Mahlzeiten in den johanneischen Schriften genossen wurden. Es sind dies: Brot und Fisch und Wein und Wasser.

Es fällt auf, daß beim Fisch im Unterschied von den übrigen Nahrungsmitteln keinerlei besondere Erörterungen über seine sakramentale Wirkung eingeflochten werden; 6, 26 ff. läßt sich Jesus ausführlich über das Brot aus, erwähnt aber die Fische mit keinem Worte. Auch beim synoptischen Speisungswunder liegt aller Nachdruck auf dem Brot — Luk. 9, 17 —. Aus der Erzählung über die Speisung der Fünftausend (6, 9, 11) und über das Frühmahl (21, 9 bes. 13), geht aber deutlich hervor, daß der Fisch in Verbindung mit dem Brot einen festen Bestandteil der einfachen Mahlzeiten des johanneischen Kreises gebildet hat. Die spätere Ausdeutung von *Ἰχθύς* schwebt dem vierten Evangelisten noch nicht vor, da er anstelle des synoptischen *ἰχθύς* (Matth. 14, 17; Mark. 6, 38; Luk. 9, 13) ohne weiteres *ὀψάριον* setzt, was Fisch als Leckerbissen [1]) im Sinne der Zukost zum Brote [2]) bedeutet, dabei aber beim reichen Fischzug diese Bezeichnung durchaus gebraucht (21, 11). Als sakramentales „Element" kommt der Fisch nicht in Betracht.

Hingegen wird das Wasser ausdrücklich als übersinnliches Heilmittel gewertet, aber doch mehr im übertragenen Sinne: Löschung des Durstes der Seele — 4, 11 ff.; Apok. 7, 17; 21, 6; 22, 1. 17 —, wobei der Verfasser sich an alttestamentliche Redeweisen — Jes. 49, 10 — offenkundig anlehnt. Es weist nichts darauf hin, daß „das Wasser des Lebens" auch als Element der christlichen Eucharistie verwendet wird. 7, 38 scheint diese Möglichkeit insofern geradezu auszuschließen, als hier die Wirkung „des lebendigen Wassers" ganz anders bestimmt wird.

1) W. Bauer a. a. O., S. 64.
2) 21, 5 heißt der Fisch geradezu *προσφάγιον*.

Über den Wein erfahren wir bei Johannes verhältnismäßig viel weniger als über das Wasser. Aber durch das Wunder zu Kana, das 4, 46 noch einmal stark unterstrichen wird, scheint der Rebentrank doch als Element des Herrnmahles geheiligt. Wir haben früher darauf hingewiesen, daß 6, 54 und 15 auf den Wein Bezug genommen ist.

Über das Brot brauchen wir uns nicht weiter auszulassen.

b) Wie in der synoptisch-paulinischen Überlieferung so werden auch bei Johannes die „Elemente" des Herrnmahles in Beziehung gebracht zum Leib und Blut Christi, aber die Grundstimmung ist eine andere. Die Einsetzung des Herrnmahles fehlt bei Johannes; sie würde auch gar nicht in den Zusammenhang des letzten Zusammenseins Jesu mit seinen Jüngern, wie er das Wirken des Meisters dargestellt hat, hineinpassen [1]). Das Vorhandensein der Kultushandlung wird von vornherein als gegeben vorausgesetzt und deshalb nicht im einzelnen ausgeführt, auf welche Weise sie zustande kam, sondern wie sie zu verstehen sei. So vermissen wir auch beim vierten Evangelisten die ausdrückliche Gleichung: Brot = Leib, Wein = Blut Christi. Das Brot wird 6, 51 zwar nicht mit dem „Leibe", aber immerhin wenigstens mit dem „Fleische" des Herrn gleichgesetzt [2]), wohingegen beim Trinken des Blutes (V. 55 f.) der Wein mit keinem Wort Erwähnung findet. Es unterliegt jedoch keinem Zweifel, daß der vierte Evangelist hierbei an den Wein im Herrnmahl denkt [3]), da die wörtliche Auffassung dieser Stelle eine unmögliche Vorstellung in sich schließt, ganz abgesehen davon, daß Blutgenuß für den gesetzestreuen Juden ein Greuel bedeutete [4]). Seine Leser haben Johannes verstanden, auch wenn er sich nicht mit völliger Klar-

1) Siehe S. 18.

2) 6, 51 wird σάρξ statt σῶμα aus dem gleichen Grunde wie τρώγειν statt φαγεῖν gesetzt, um das kraßrealistische Moment, worauf wir später noch zu sprechen kommen, desto kräftiger hervortreten zu lassen.

3) O. Schmitz lehnt a. a. O., S. 249 gegen Th. Zahn „die direkte Kombination der Aussagen von Joh. 6 mit dem Abendmahl" ab, gibt aber S. 255 schließlich doch zu, „daß ein gewisser Einfluß der urchristlichen Abendmahlsterminologie auf die Gestaltung des Ausdrucks in Joh. 6 wohl schwer zu bestreiten ist". Er fügt hinzu: „Möglicherweise stammt daher die Hinzufügung des αἷμα zu der σάρξ". Es handelt sich aber dabei um das Abendmahl selbst und nicht bloß um einen „sachlichen und sprachlichen Zusammenhang".

4) Lev. 3, 17; 7, 26; 17, 10 u. a.

heit ausgedrückt hat. Es ist das Gemeindeabendmahl mit Brot und Wein, über dessen sakramentale Wirkung sich Jesus selbst 6, 23, 63 ausläßt.

Dabei bedarf die Frage noch einer Klärung, wie sich der vierte Evangelist das reale Verhältnis von Brot und Wein zum Leib und Blut Christi denkt. In der Rede Jesu über diesen Gegenstand (6) stehen sich zwei Auffassungen gegenüber, die sich auszuschließen scheinen: Die grobsinnliche und die pneumatische.

6, 56 ist ausdrücklich die Rede von einem wirklichen Essen und Trinken. Das *τρώγειν* im Sinne von kauen, hörbar essen [1]), läßt darüber keinen Zweifel zu. Um dies desto klarer hervortreten zu lassen, wird in diesem Zusammenhang statt „Brot" „Fleisch" gesetzt. Ja, der Gedanke des tatsächlichen Verspeisens des Fleisches Christi erhält in V. 57 noch die Steigerung, daß Jesu hier geradezu die Wendung in den Mund gelegt wird: „Wer mich ißt" [2]), und zwar wiederum in der Bedeutung des Zerbeißens mit den Zähnen. Man wird hier unwillkürlich an heidnische Mysterien erinnert, bei denen die Vorstellung vorhanden war, als ob die Mysten beim Genusse der Opferelemente tatsächlich das Fleisch der Gottheit äßen und ihr Blut tränken [3]).

Daneben heißt es V. 63: „Der Geist ist es, der das Leben bewirkt, das Fleisch nützt nichts". Und als Inbegriff des Geistes bezeichnet Jesus des näheren seine Worte, die aber nur denjenigen zum Leben verhelfen werden, die an ihn glauben. Indem die Wirkung des Sakramentes vom Glauben des Empfängers [4]) abhängig gemacht wird, erfährt es selbst zugleich eine Vergeistigung. Ja, Jesus geht so weit, daß er die Verheißungen, die an den Genuß seines Fleisches und Blutes geknüpft werden, einfach den an seine göttliche Sendung Gläubigen zusagt, ohne erst besonders auf das Sakrament Bedacht zu nehmen [5]). Nicht Brot und Wein als solche sind entscheidend, sondern ihre Verbindung mit dem Christus, der „von oben", von Gott, stammt und den Leben spendenden Geist

1) W. Bauer a. a. O., S. 70. 2) *ὁ τρώγων με.*

3) Z. B. glaubten die Mysten des Dionysos Zagreus durch die Verzehrung des dem Gotte geweihten Stieres das Fleisch des Gottes selbst zu genießen. Vgl. Exkurs.

4) V. 35. *ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ μὴ διψήσει πώποτε.*

5) V. 40. *τοῦτο ἐστιν τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου, ἵνα πᾶς ὁ θεωρῶν τὸν υἱὸν καὶ πιστεύων εἰς αὐτὸν, ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον.*

den Seinigen von dort her vermittelt[1]). In diesem Sinne ist auch die Gegenüberstellung des Manna, das die Väter in der Wüste gegessen haben, und des wahrhaftigen Brotes, das der Vater Jesu vom Himmel verleiht[2]), zu verstehen. Es liegt also aller Nachdruck auf der pneumatischen Wesensart des sakramentalen Genießens von Brot und Wein.

Wie ist nun der Gegensatz zwischen den beiden Auffassungen, die in ein und derselben Rede Jesu nebeneinander gestellt werden, zu überbrücken? Den Schlüssel zur Lösung bietet der Einwurf der Juden, wie es denn eigentlich geschehen könne, daß der Sohn des Josef und der Maria als einer, der vom Himmel herabgestiegen sei, sein Fleisch zum Essen darreicht[3]). Das von den Juden V. 52 hingeworfene Stichwort „Fleisch" wird tatsächlich aufgegriffen und im folgenden verwertet, während bisher vom „Brot" die Rede war. Das geschieht offenbar in polemischer Absicht, um die Verständnislosigkeit der ungläubigen Juden aufzudecken. In völliger Unkenntnis der Sachlage mißdeuten diese hier, wie auch sonst[4]), das geistige Gut Jesu in fleischlichem Sinne. Der Herr geht auf ihre Kritik ein, bedient sich sogar ihrer Vorstellungsmittel, um das Ganze aber schließlich doch aus dem Dunstkreis des Sinnfälligen in die Sphäre des Geistigen (V. 63) zu erheben. Dieses behält das letzte Wort, wie es bei „dem Mystiker" Johannes nicht anders zu erwarten ist. Andererseits darf aber nicht außer acht gelassen werden, daß die grobsinnliche sakramentale Auffassung zumindest als Unterton daneben mitschwingt. Die jüdischen Einwürfe macht der vierte Evangelist geradezu lächerlich, nähert sich aber dabei doch unwillkürlich auf demselben Wege den Sakramentsvorstellungen hellenistischer Mysterien[5]).

Auf dieser Linie liegt die an 1 Kor. 11, 27 erinnernde Bemerkung von der unheilvollen Wirkung des Bissens, den Jesus dem Verräter

1) V. 37 u. 38. *ὅτι καταβέβηκα ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ.*

2) V. 31—33. Es ist nicht die gleiche Vorstellung wie bei Paulus 1 Kor. 10, 3. Vgl. S. 79.

3) V. 40—42 und 52 *πῶς δύναται οὗτος ἡμῖν δοῦναι τὴν σάρκα φαγεῖν.*

4) 7, 35 ff., bes. 41; 8, 33 ff.; 10, 8. 20. Es bleibe dahingestellt, inwieweit sich der vierte Evangelist in obigen Stellen mit zeitgenössischer jüdischer Polemik auseinandersetzt.

5) In demselben Maße, wie der vierte Evangelist die Juden zurückweist, bes. 8, 44, läßt er die Griechen ein tieferes Verständnis für Jesus bekunden. 12, 21 ff. „Wir möchten Jesum sehen".

beim letzten Abendmahl zugeschoben hat[1]). Insofern stehen die beiden oben gekennzeichneten Auffassungen doch nicht ganz ausgeglichen nebeneinander.

c) Welche Wirkungen löst die sakramentale Mahlzeit aus? „Eure Väter haben in der Wüste Manna gegessen und sind gestorben. Dies ist das Brot, das vom Himmel herabgestiegen, damit, wer davon ißt, nicht sterbe“ (6, 49, 50). Die unmittelbare Wirkung des Herrnmahles ist demnach das ewige Leben. Während Paulus (1 Kor. 10, 3) in dem Manna der Wüste eine geistige Speise als Voraussage auf das Herrnmahl erblickt, spricht ihm Johannes jegliche sakramentale Wesensart ab[2]). Noch schärfer als jener es in Bezug auf das Judentum getan hat, zieht der vierte Evangelist die Grenzlinie zwischen der durch Christum bewirkten Seinsweise und der Beschaffenheit „der Welt“, auf welche Seite auch das ungläubige Judentum fällt. Für jene Art erscheint als charakteristisches Merkmal der Vollbesitz des Lebens nach Überwindung des Todes. Den Sieg über die Macht des Todes hat Jesus vollbracht, und sohin bedeutet die Gemeinschaft mit ihm ewiges Leben. Indem sein Fleisch mit dem Brote des Herrnmahles gleichgesetzt wird, ergibt sich von selbst die weitere Folgerung, daß der Genuß desselben das Leben bewirke. Wir haben früher festgestellt, daß bei Johannes zwei Sakramentsauffassungen nebeneinander einherlaufen, die nur scheinbar mit einander ausgeglichen sind. So auch bei der Wirkung des Herrnmahles. Einerseits heißt es 6, 40: „Wer an den Sohn Gottes glaubt, der hat das ewige Leben“, und andererseits V. 54: „Wer mein Fleisch zerkaut und mein Blut trinkt, der hat das ewige Leben“. Bei beiden Äußerungen fügt Jesus gleichlautend hinzu: „Und ich werde ihn am jüngsten Tage auferwecken“. Gewiß bildet die Gleichsetzung „Ich bin das Brot des Lebens“ (V. 48) den Übergang von der einen zur andern Auffassung, insofern ein persönlicher Glaube, den die Juden nicht haben, dazu gehört, Jesum als „das Brot des Lebens“ anzuerkennen. Wenn man die Wendung „Brot des Lebens“ mehr bildlich versteht als Ausdruck für Jesu himmlische Herkunft, so ist damit zugleich eine pneumatische Auffassung des Sakramentes und sohin auch eine ebensolche Wirkung durchaus gegeben. Die

1) 13, 27 *καὶ μετὰ τὸ ψωμίον τότε εἰσῆλθεν εἰς ἐκεῖνον ὁ σατανᾶς.*

2) 6, 32 wendet sich Jesus dagegen, daß das Manna als „Brot vom Himmel“ anzusehen sei.

Sachlage verschiebt sich jedoch sofort, sobald man den Nachdruck ausschließlich auf die grobsinnliche Ausprägung des Sakramentes legt. Alsdann steckt man mitten im Mysterium. Der Genuß des Brotes und Weines, die als Leib und Blut Christi im naturhaften Sinne des Wortes aufgenommen werden, bewirkt bei dieser Betrachtung unmittelbar das ewige Leben. Der vierte Evangelist streift diesen Gedanken bloß [1]), wie sich übrigens Glaubensmystik und Sakramentsmagie nicht auszuschließen brauchen. Aber zweifelsohne knüpft bei der Johanneischen Auffassung von der sakramentalen Wirkung des Herrnmahles die Richtung an, die die christliche Kultmahlzeit im Sinne der hellenistischen Mysterien weiter ausgebaut hat. Bei der Wirkung des Herrnmahles fällt es auf, daß der bei Paulus und den Synoptikern in den Vordergrund gerückte Gedanke von der Sündenvergebung bei Johannes neben der Erwerbung des ewigen Lebens zurückgestellt wird. Daß er nicht ganz bei Seite geschoben ist, geht aus der in anderem Zusammenhang angedeuteten engen Verbindung von Sündenvergebung und Gottesgemeinschaft hervor, die nur dort vorhanden sein kann, wo die Sünde nicht mehr herrscht [2]). Und ewiges Leben ist eben ungetrübte Gottesgemeinschaft. Aber in die unmittelbare Nähe des Herrnmahles ist diese Erwägung nicht gebracht.

In der synoptisch-paulinischen Abendmahlsüberlieferung steht im Mittelpunkt der Opfertod Christi als Voraussetzung der Sündenvergebung. Johannes denkt über den Tod Jesu nicht anders [3]), aber beim Herrnmahl streift er diesen Gedanken nur ganz beiläufig. Das *ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς* (6, 51) ist wohl im Sinne des Opfertodes zu verstehen [4]). Das Brot im Herrnmahl wird deshalb als Fleisch des

1) Bousset a. a. O., S. 180. „Das kultisch Sakramentale ist in den Hintergrund gedrängt und vom persönlich Geistigen überwunden, aber es verschwindet nicht, es bleibt die selbstverständliche Voraussetzung, auf der sich eine freiere Geistigkeit erhebt."

2) Es ist einer der Grundgedanken des 1 Johannesbriefes: 1, 9, bes. 3, 6 *πᾶς ὁ ἐν αὐτῷ μένων οὐχ ἁμαρτάνει.*

3) 1, 29; 11, 51; 12, 24; I. 1, 7; 2, 1 ff.; 3, 5; 4, 10.

4) P. Feine, Theol. d. NT., 2. Aufl., S. 626: „Gegenüber den Worten „zugunsten des Leben der Welt" fühlen wir uns im Bereiche der Sühnopfervorstellungen und glauben, eine Beziehung auf die Wirkung des Opfertodes Jesu annehmen zu müssen." Ebenso Schmitz a. a. O., S. 253, gegen Th. Zahn.

verklärten Christus dargereicht, weil er seinen irdischen Leib, das ist sein Fleisch, vorher für die Welt, auf daß sie ewiges Leben erlange, in den Tod dahingegeben hat. Der Tod Jesu [1]) bildet die stillschweigend als selbstverständlich angenommene Voraussetzung der Wirkung des Sakramentes; aber der vierte Evangelist ist den in der Urgemeinde und bei Paulus mit dem Sterben des Herrn verknüpften juristischen Erwägungen [2]) innerlich so entfremdet, daß er sie in seinen Erörterungen über das Abendmahl so gut wie ganz außer acht läßt. Die Problemstellungen, die dem Pharisäerschüler Paulus viel zu schaffen gemacht haben, wie das Rechtsverhältnis zwischen Gott und dem jüdischen Volk fortab sich gestalten werde, sind für Johannes ein längst überwundener Standpunkt. Die ungläubigen Juden sind für ihn erledigt; er versteigt sich sogar zu der Äußerung: „Ihr habt den Teufel zum Vater“ (8, 44), während er die Griechen von heißem Verlangen, Jesum kennen zu lernen, erfüllt sein läßt (12, 20ff.). Jesus ist das Licht der Welt (8, 12), und deshalb gilt sein Heilswerk der gesamten Menschheit. Das Herrnmahl wird darum der spezifisch jüdischen Merkmale entkleidet. Es ist wohl überlegt, daß der vierte Evangelist seine Stiftung nicht im Anschluß an ein Passahmahl erzählt und in die Sphäre hellenistischen Empfindens rückt. Es ist eben das Mysterium der christlichen Gemeinde geworden, das auch 19, 35 und 1 Brief 5, 6 anklingt.

In den johanneischen Äußerungen Jesu über das Herrnmahl wird der Gedanke der Gemeinschaft der Teilnehmer mit dem erhöhten Herrn und untereinander, allerdings mehr mittelbar als unmittelbar, zum Ausdruck gebracht. Die Verheißung des ewigen Lebens an die Brot und Wein Genießenden schließt die der Vereinigung mit Christo in sich. Man hat nicht mit Unrecht darauf hingewiesen [3]), daß die Bildrede von Jesu dem echten Weinstock und seinen Jüngern den Reben (15, 1—5) ebenfalls in diesem Sinne als Hinweis auf das Herrnmahl zu deuten sei, zumal sie in die Abschiedsreden Jesu bei seinem letzten Zusammensein mit den Jüngern hineingeschoben ist. „Wie die Ranke von sich aus keine Frucht tragen kann, sie

1) 12, 24.

2) Siehe S. 40ff. 78.

3) Z. B. W. Bauer a. a. O., S. 143; Feine a. a. O., S. 626.

bliebe denn am Weinstock, so auch ihr nicht, wenn ihr nicht in mir bleibt" (V. 4) [1]). In diesem Ausspruch, um nur einen dieser Art herauszugreifen, wird der Gedanke der Gemeinschaft mit Christo ebenso deutlich ausgedrückt, wie der Satz: „Das ist mein Gebot, daß ihr einander liebt, wie ich euch geliebt habe" (V. 12) im Sinne der Gemeinschaft der Jünger Jesu unter einander zu verstehen ist. Daß die Allegorie das Herrnmahl zur Voraussetzung hat, kann wohl auch daraus geschlossen werden, daß von der durch den Vater als den Weingärtner vorgenommenen „Säuberung" [2]) jeder Ranke Gedeihen abhängig gemacht wird. Der Gemeinschaftsgedanke in der einen wie der andern Hinsicht entspricht auch sonst der johanneischen Theologie [3]). Durch das Herrnmahl kommt demnach zustande, was auch sonst der Herr den Seinen durch seine Menschwerdung zuteil werden läßt, aber kraftvoller und unmittelbarer.

Fassen wir unsere Ausführungen noch einmal zusammen, so ergibt sich folgendes Gesamtergebnis: Auch für den johanneischen Kreis bildet der Genuß von Brot und Wein, der gesegneten „Elemente", das Kultmahl der christlichen Gemeinde, worin zugleich die Gemeinschaft der einzelnen Teilnehmer mit dem Herrn und untereinander in Erscheinung tritt [4]). Die aus jüdisch-theologischen Erwägungen, nicht zuletzt aus dem Passahmahlcharakter des ersten Abendmahls, stammenden Vorstellungen, die in der Urgemeinde und bei Paulus noch bestimmend waren, sind verwischt und die in den hellenistischen Mysterien wirksamen Erwartungen, für die übrigens in der Abendmahlsüberlieferung der Anfangszeit die stärksten Ansätze vorhanden waren, in den Mittelpunkt gerückt: unmittelbare Gemeinschaft mit dem erhöhten Herrn und ewiges Leben. Diese höchsten Güter religiösen Lebens werden durch die Teilnahme an der kultischen Mahlzeit verbürgt. Das Herrnmahl war zum Mysterium der christlichen Gemeinde, die darin zugleich den kultischen Höhepunkt ihres Gottesdienstes erlebt, geworden.

---

1) V. 5. *ὁ μένων ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν αὐτῷ.*

2) V. 2. *πᾶν τὸ καρπὸν φέρον καθαίρει.* V. 3 *ὑμεῖς καθαροί ἐστε.*

3) Z. B. 13, 24f.; 14, 23; I. 4. 10ff.; bes. 16.

4) Bei den einfachen Mahlen war der Fisch beliebt, dem jedenfalls eine symbolische, aber nicht sakramentale Bedeutung zukam. Das sakramentale Mahl bestand in dem Genuß von Brot und Wein.

5. DIE EUCHARISTIE ALS GEMEINSAME MAHLZEIT IM NACHAPOSTOLISCHEN ZEITALTER

Es ist die Zeit der sog. apostolischen Väter und der Frühapologeten, deren Aufzeichnungen unser hauptsächlichstes Quellenmaterial bilden. Wir nehmen auch hierzu die apokryphen Apostelakten, die zwar in der Hauptsache einer späteren Zeit angehören, aber doch ursprünglichen Erzählungsstoff enthalten. Keine schöpferischen, neuen Ideen erfüllen diese Periode. Nach der endgültigen Ausscheidung des Judenchristentums wird ohne eine tieferes Verständnis für den Paulinismus und im Grunde genommen trotz des Ignatius auch ohne eine kongeniale Erfassung der johanneischen Theologie das nun schärfer umrissene Kirchenwesen nach außen wie nach innen ausgebaut. Der Widerspruch der Ketzer und die Feindschaft der Heiden nötigen zu einer klaren Bestimmung des Wesens der Kirche, die als Erfüllung uralter göttlicher Verheißungen beglaubigt wird. Zu diesem Zwecke ist diese darauf bedacht, ihre Eigenart in den Fragen der Weltanschauung und der Lebensführung klar hervortreten zu lassen. Die gemeinsamen Mahlzeiten werden in diesen Umkreis der Interessen gestellt. Wir greifen die für uns entscheidenden Momente heraus:

1. Wie werden die gemeinsamen Mahlzeiten der Christen benannt? Es überwiegt die Bezeichnung Eucharistie (*εὐχαριστία*): Ignatius, Philad. 4, 1; Smyrn. 7, 1; 8, 1; Didache 9, 1; Justin, Apol. I. 66, 1; Actus Petri cum Simone 2, 5; Acta Johannis 86, 109. 110; Acta Thomae 26, 27, 50, 51, 158. *εὐχαριστία* wird auch gelegentlich näher umschrieben: *εὐχ. θεοῦ* Ignatius. Ephes 13, 1; Actus Petri cum Simone 2: *εὐχ. τοῦ ἄρτου καὶ τοῦ ποτηρίου*: Justin, Dialog. c. Jud. Thryph. 117, 1; *ἄρτον εὐχαριστίας* und *ποτήριον εὐχαριστίας*: Ebd. 41; *εὐχ. τοῦ Χριστοῦ*: Martyrium Matthaei 27; *εὐχαρ. τοῦ σώματος ἁγίου Χριστοῦ καὶ τοῦ αἵματος Χριστοῦ*: Acta Thomae 49. Daneben kommt die Benennung Agape (*ἀγάπη*) vor: Ignatius Rom. 7, 3; Smyrn. 7, 1; 8, 2; Acta Thomae 50. Ignatius spricht Ephes. 20, 2 vom *φάρμακον ἀθανασίας* und Ephes 5, 2 und Röm. 7, 1 vom *ἄρτον θεοῦ*; Acta Thomae 49 ist die Rede vom *ἄρτον εὐλογίας* und 133 vom *ἄρτον ζωῆς*, daselbst 36 von der *ἀμβροσιωδὴ τροφὴ καὶ ποτὸν τοῦ ἀμπέλου*. Es fehlt auch nicht die uns aus dem jüdischen Sprachgebrauch geläufige Wendung Brot-

brechen (ἄρτον κλᾶν): Did. 14, 1; Acta Pauli et Theclae 5; Acta Johannis 85, 109; Acta Thomae 27. Und Thomasakten 158 heißt es: εὐχαριστίαν κλᾶν. Es treten hervor die Bezeichnungen: εὐχαριστία, ἀγάπη und ἄρτος; die anderen Begriffsbestimmungen ordnen sich um diese.

Vergleichen wir diese Bezeichnungen mit den neutestamentlichen, so springt eine merkliche Verschiebung des Sprachgebrauches in die Augen. Die in der Anfangszeit am meisten beliebte Kennzeichnung der gemeinsamen christlichen Mahlzeit als „Brotbrechen" ist fast vollständig zurückgedrängt und die besonders für die Auffassung des Paulus kennzeichnende Benennung „Herrnmahl" („δεῖπνον κυριακόν") [1]) verschwunden. Dafür sind zwei Begriffe eingeführt, die im Neuen Testament wohl bekannt sind, aber niemals für eine Mahlzeit gebraucht werden: Eucharistie und Agape [2]). εὐχαριστία bedeutet im NT. beiläufig weihevolles Dankgebet [3]). Mit εὐχαριστεῖν wird fast regelmäßig das dem Brotbrechen vorausgehende Tischgebet bezeichnet [4]). So besteht wohl von allem Anfang an eine Verbindung zwischen εὐχαριστεῖν und dem kultischen Mahl; aber im nachapostolischen Zeitalter wird dieses selbst als Eucharistie benannt. Man geht sogar so weit, daß man von einem „Brechen" der Eucharistie [5]) spricht. Ein Begleitumstand wird somit zur Hauptsache, der Ausdruck für die damit verbundene Bekundung der frommen Gesinnung zur Bezeichnung der ganzen Handlung. „Eucharistie" in diesem Sinne des Wortes bedeutet eine Neubildung im kultischen Sprachgebrauch der christlichen Kirche. — Auf die damit verbundenen religiösen Vorstellungen werden wir im weiteren Verlauf unserer Darstellung zurückkommen. — Das gleiche gilt von ἀγάπη. Nach einer seelischen Regung, die beim kultischen Essen und Trinken zur Geltung kommt, erhält dieses selbst seinen Namen. Während nun aber bei der Bezeichnung „Eucharistie" die fromme Denkungsart der Teilnehmer der Mahlzeit anklingt, findet in der Begriffsbestimmung „Agape" die gnädige Gesinnung Gottes, die sich jene bei der Feier zum Bewußtsein bringen, ihren Niederschlag [6]).

1) 1 Kor. 11. 20 f.; Apoc. 19, 9. 2) Über Jud. 12 u. 2 Petr. 2, 13 später.
3) Z. B. 1 Kor. 14, 16; 2 Kor. 4, 15; 9, 11; Ephes. 5, 4; Phil. 4, 6; Kol. 2, 7; 4, 2; 1 Thes. 3, 9; 1 Thim. 2, 1; 4, 3; Apoc. 4, 9; 7, 12. Auch Justin. Apol. I. 13, 1 εὐχὴ καὶ εὐχαριστία. 4) Siehe S. 13.
5) Thomasakten 158. 6) εὐχαριστία = ἀγάπη. Ignat. Smyrn. 7, 1.

Aus den Wandlungen im Sprachgebrauch geht mit voller Deutlichkeit hervor, daß der eigentliche Mahlcharakter der gemeinsamen Mahlzeiten der Christen immer mehr verwischt wird und sie je länger desto deutlicher das Gepräge von kultischen Feiern annehmen. Diese Gestaltung der Dinge liegt auf der Linie der Entwicklung, die wir von allem Anfang an festgestellt hatten.

2. Dieser Auffassung steht die in den meisten Darstellungen vertretene Ansicht entgegen, Brot und Wein seien zum Anfang bzw. zum Schluß einer richtigen Mahlzeit, zu der sich die Gemeinde regelmäßig am Sonntag zusammenfand, herumgereicht worden; diese haben auch sozial-charitativen Charakter — Ausspeisung der Armen durch die Reichen, deshalb „Agape" genannt — an sich gehabt; erst am Ende unserer Periode seien Eucharistie und Agape auseinandergefallen [1]). Diese Betrachtungsweise stützt sich hauptsächlich auf folgende Stellen:

a) Das Vorbild der Urzeit (Act. 6, 1—3; 1 Kor. 11, 17 ff.).

b) Ignatius, Trall. 2, 3: „Die Diakonen sind nicht die Diakonen der Speisen und Getränke, sondern Diener der Kirche Gottes" [2]).

c) Justin, 1. Apologie, V. 13, 1: „Mit Gebet und Dank lobpreisen wir ihn nach besten Kräften bei allem, was wir zu uns nehmen, da wir es gelernt haben, ihm die seiner allein würdige Ehre dadurch zu erweisen, daß wir das von ihm zur Nahrung Geschaffene nicht durch das Feuer verzehren, sondern uns selbst und die Bedürftigen genießen lassen" [3]). 14, 3: „Wir leben nach Christi Erscheinen als Tischgenossen zusammen" [4]). 67, 1 „Die Besitzenden unter uns helfen allen Bedürftigen und wir halten immer zusammen. Bei allem, was wir genießen, preisen wir den Schöpfer des Alls. . . ." [5]).

1) Z. B. Rudolf Knopf, Das nachapostolische Zeitalter, S. 253—258.

2) *διάκονοι οὐ βρωμάτων καὶ ποτῶν εἰσιν διάκονοι, ἀλλ' ἐκκλησίας θεοῦ ὑπηρέται.*

3) *λόγῳ εὐχῆς καὶ εὐχαριστίας ἐφ' οἷς προσφερόμεθα πᾶσιν, ὅση δύναμις, αἰνοῦντες, μόνην ἀξίαν αὐτοῦ τιμὴν ταύτην παραλαβόντες, τὸ τὰ ἐπ' ἐκείνου εἰς διατροφὴν γενόμενα, οὐ πυρὶ δαπανᾶν, ἀλλ' ἑαυτοῖς καὶ τοῖς δεομένοις προσφέρειν.*

4) *ἡμεῖς ὁμοδίαιτοι γινόμενοι μετὰ τήν ἐπιφάνειαν Χριστοῦ.* Daß *ὁμοδίαιτοι* zusammenlebend im Sinne von Tischgemeinschaft zu verstehen sei, geht u. a. auch daraus hervor, daß es im Lateinischen mit convictores wiedergegeben wird. Otto, Corpus apologetarum I., S. 45, Anm. 8.

5) *καὶ οἱ ἔχοντες τοῖς λειπομένοις πᾶσιν ἐπικουροῦμεν, καὶ σύνεσμεν ἀλλήλοις ἀεί. ἐπὶ πᾶσι τε οἷς προφερόμεθα, εὐλογοῦμεν τὸν ποιητὴν τῶν πάντων.*

d) Pliniusbrief an Trajan: „Wiederum kommen sie zusammen, um gemeinschaftlich ein harmloses Mahl einzunehmen“ [1]).

e) Didache C. 9, 10, 14; besonders 10, 1 *μετὰ δε τὸ ἐμπλησθῆναι.* (Nach der Sättigung.)

f) Judas 12: „Bei Euren Agapen schmausen sie mit“ [2]).

g) Minucius Felix, Octavius XXXI, 5: „Bei unseren Gastmählern geht es nicht nur züchtig, sondern auch mäßig zu; wir fröhnen nämlich weder Schmausereien, noch ziehen wir Weingelage in die Länge, sondern zügeln die Heiterkeit durch Ernst“ [3]).

h) Brief an Diognet, Kap. V. 7: „Sie richten einen gemeinsamen Tisch her“ [4]).

Sehen wir uns nun diese Stellen im einzelnen an:

a) Wir haben in einem anderen Zusammenhang [5]) darauf hingewiesen, daß weder Act. 6, 1—3 noch 1 Kor. 11, 17 ff. an „eine Agape“ im Sinne der üblichen Vorstellung gedacht ist. In der Literatur des nachapostolischen Zeitalters fehlen auch Anhaltspunkte für die Annahme, als habe man sich an eine solche Überlieferung gebunden gefühlt.

b) Ignatius tritt der Auffassung entgegen, als hätten die Diakonen nur für das leibliche Wohl der Gemeindemitglieder zu sorgen; er schärft es vielmehr seinen Lesern zu Tralles ein, daß auch diese Hilfskräfte des Bischofs in erster Linie als Diener „der Geheimnisse Jesu Christi“ [6]) anzusehen seien. Wenn er als Mahnung an sie selbst hinzufügt, sie müßten sich vor Anschuldigungen wie vor dem Feuer hüten [7]), so läßt er dabei gewiß durchblicken, daß die Diakonen mit der Besorgung von Speise und Trank betraut wurden, gibt ihnen aber dabei zugleich zu verstehen, daß dies nicht ihre Hauptaufgabe sei. Hätten die „Agapen“ im obigen Sinne einen integrierenden Bestandteil des kultischen Lebens der Gemeinde gebildet, so würde Ignatius nicht so scharf zwischen „Diakonen für

1) Rursusque coeundi ad capiendum cibum promiscuum tamen et innoxium.

2) *ἐν ταῖς ἀγάπαις ὑμῶν συνευωχούμενοι.* Vgl. 2 Petr. 2, 17.

3) Convivia non tantum pudica colimus sed et sobria: nec enim indulgemus epulis aut convivium mero ducimus, sed gravitate hilaritatem temperamus.

4) *τράπεζαν κοινὴν παρατίθενται.*

5) Siehe S. 34 ff.

6) *δεῖ δὲ καὶ διακόνους ὄντας μυστηρίων Ἰησοῦ Χριστοῦ.*

7) *δέον οὖν αὐτοὺς φυλάσσεσθαι τὰ ἐγκλήματα ὡς πῦρ.*

Speisen und Getränke" und „Dienern der Kirche" scheiden. Die Wendung „Diakonen für Speisen und Getränke" nimmt Bezug auf die Armenversorgung, die jedoch, wie wir im Folgenden noch ausführen werden, nichts mit den regelmäßigen Gemeindemahlzeiten zu tun hat.

c) Bei Justin 1. Apologie, Kap. 13 liegt folgender Gedankengang vor: Die Heiden verehren Gott, indem sie das durch ihn Geschaffene ihm durch Verbrennen opfern, während die Christen die von Gott hervorgebrachten Nahrungsmittel selbst genießen bzw. vorhandene Not damit lindern und dem Schöpfer die Opfer des Lobes und Dankes darbringen. Diese Auffassung deckt sich mit der im Dialog Kap. 117 von Justin vorgebrachten Betrachtung über die Opfer, „daß Gebete und Danksagungen, wenn sie von würdigen Personen dargebracht werden, allein vollkommene und Gott angenehme Opfer sind"[1]). 13 und 67 besagen nicht mehr, als daß die Christen Arme mit Lebensmitteln unterstützen; von Agapen ist keine Rede. Mit dem „*ὁμοδίαιτοι*" (14, 3) möchte der Apologet die von den Christen im Unterschied von den Heiden geübte Gastfreundschaft, die auch Angehörige eines anderen Stammes umfaßt, hervorheben.

d) Man darf in den Bericht des Plinius an Trajan nicht zu viel hineinlegen. Dem hohen Beamten kommt es auf ein Doppeltes an: einerseits die Zustimmung des Kaisers zu den bisherigen Maßnahmen, die er gegen die Christen verfügt hat, zu finden, andererseits festzustellen, daß die gegen die Christen erhobenen Verdächtigungen, als bedeuteten sie eine Gefahr für die bürgerliche Ordnung, grundlos seien. Man wird unter diesen Umständen nicht erwarten dürfen, daß er sich die Mühe genommen habe, ein genaues Bild über die Gemeindeeinrichtungen zu gewinnen. Es genügte ihm die Klarlegung der Tatsache, daß bei den Christen weder ödipedeische Vermischungen noch thyesteische Mahlzeiten vorkommen[2]). Alles andere

1) Otto II, S. 418.

2) Der Behauptung Baumgartners, Cibum capere promiscuum tamen et innoxium (in: Zeitschrift für kathol. Theologie, XXXIII, S. 62), daß die Gerüchte über die ödipedeischen Beilager erst später auftauchen, ist entgegenzuhalten, daß die älteste uns erhaltene Apologie, die des Aristides, XVII, 2 mit aller Deutlichkeit darauf Bezug nimmt — „die Griechen schieben den Hohn ihrer Unlauterkeit auf die Christen" — und zwar gewinnt man den Eindruck, daß es sich dabei um einen alten Klatsch handelt.

interessierte ihn nicht. Deshalb die ungenaue Schilderung: Die Christen pflegen am Sonntag vor Sonnenaufgang zusammenzukommen, um in wechselseitigem Gesang Christum wie einen Gott zu verehren und sich durch „ein Sakrament“ zu verpflichten, daß sie weder Raub noch Diebstahl noch Ehebruch begehen würden (also keine ödipedeischen Vermischungen); ferner fänden sie sich abermals bei einem harmlosen gemeinschaftlichen [1]) Mahl zusammen (also keine thyesteischen Mahlzeiten). Man hat vermutet, unter dem „Sakrament“ sei das Abendmahl und unter dem harmlosen Mahl die Agape zu verstehen [2]). Allein: wann und wo sind Christen am Sonntag regelmäßig vor Sonnenaufgang zur Eucharistie zusammengetreten, um sich bei dieser Gelegenheit immer wieder von neuem in feierlicher Weise zur Beobachtung der selbstverständlichsten Voraussetzungen einer moralischen Lebensführung zu verpflichten? Die Didache 14, 1 vorgesehene „Beichte“ ist doch ganz anderer Art. Die Vermutung Lietzmanns [3]), es handele sich bei dem „sacramentum“ um die Taufe, hat viel für sich, zumal wenn man den ganz unbestimmten Charakter der Mitteilung sich vor Augen hält. Alsdann ist unter dem gemeinschaftlichen harmlosen Mahl [4]) die Eucharistie zu verstehen. Für das Vorhandensein von Agapen bieten die Angaben des Plinius keine Handhabe [5]). Bei dem offenkundigen Bestreben des Statthalters, auch gute Seiten der Christen hervorzukehren, hätte er es doch sicherlich nicht unterlassen, den charitativen Charakter der Agapen, falls er darüber etwas erfahren hätte, irgendwie zu berühren — das promiscuum ist zu unbestimmt —. Und die Diakonissen, die er auf die Folter gespannt hat, hätten gewiß dieses die Christen entlastende Moment ganz besonders herausgestrichen. Es geht bei diesem Tatbestande nicht an, das kaiserliche Verbot der Hetärien, das Plinius über die Christen

1) Promiscuum nicht „einfach“, sondern „gemeinschaftlich“; bei den Hetärien war dies der springende Punkt.

2) So auch Baumgartner a. a. O., S. 258ff.

3) Die liturgischen Angaben des Plinius. In: Geschichtliche Studien für Albert Hauck, S. 34—38.

4) Übrigens heißt es bei Plinius „cibus“ und nicht „epulae“, was doch immerhin auf die Einfachheit des Gebotenen hinweist. Man braucht dabei nicht gleich an Fastenspeisen, wie es Baumgartner tut (a. a. O., S. 260), zu denken.

5) Hingegen Lietzmann a. a. O., S. 38: „Hier ist augenscheinlich Agape und Abendmahlsfeier noch zusammen“.

verhängt[1]), nur auf die Agapen und nicht auf die Eucharistie[2]) bzw. auf alle Veranstaltungen der verbotenen Genossenschaft[3]) der Christen zu beziehen. Der Pliniusbrief ist kein Beweis für das Vorhandensein von Agapen.

e) In der Didache folgen auf die Anweisungen über die Taufe, das Fasten und das Herrngebet in Kap. 9 die bei der Eucharistie, an der sich nur Getaufte beteiligen dürfen, über dem Kelch und dem Brot zu sprechenden Gebete. Mit der Wendung „nachdem ihr euch gesättigt habt" wird (Kap. 10) zu dem die Feier offenbar abschließenden Dankgebet übergeleitet. Kap. 14 bringt die Vorschriften für die würdige Sonntagsfeier: Brotbrechen, Dankgebet, Beichte in der Gemeindeversammlung. Die überwiegende Mehrheit der Forscher, die sich mit der Didache beschäftigt haben, nimmt an, daß in Kap. 9 und 10 die Agape, ein wirkliches Mahl, vorausgesetzt sei, während in Kap. 14 auf die sakramentale Eucharistie Bezug genommen werde[4]). Die Ansichten gehen darüber auseinander, ob die Agape in einem kleineren Kreise[5]) oder als Gemeindemahl begangen wurde[6]), ferner ob am Sonntag „der Messe mit sakramentalem Genusse" auch eine Agape vorangegangen sei[7]) oder nicht[8]) ebenso, ob die Agape an Wochentagen auch mit einer Eucharistie verbunden worden sei oder nicht[9]); aber die meisten Forscher stimmen darin überein, daß die Didache in Kap. 9 auf ein wirkliches Mahl sich bezieht.

Man beruft sich dabei hauptsächlich auf eine dreifache Beobachtung:

---

1) Quod ipsum facere desisse post edictum meum, quo secundum mandata tua haeteria esse vetueram.

2) Lietzmann kann ich nicht zustimmen, als hätten die Agapen erst auf dieses Verbot hin aufgehört; sie bestanden auch vorher nicht.

3) Die Christen bilden nach der Auffassung des Plinius eine Hetärie als Gesamterscheinung und nicht nur dadurch, daß sie Mahlzeiten abhielten, wie es E. Baumgartner, Eucharistie und Agape im Urchristentum, S. 264, haben will. Vgl. Pauly-Wissova, VIII, (1913) 2, S. 1373 (Ziebarth).

4) Zusammenstellung der Meinungen bei Baumgartner a. a. O., S. 276f.

5) Z. B. Rudolf Knopf, Handb. zum NT., Ergänzungsband, S. 24.

6) A. Harnack, Die Lehre der zwölf Apostel. In: Texte u. Untersuchungen II. S. 28, 31.

7) Baumgartner a. a. O., S. 334.

8) Knopf a. a. O., S. 24.

9) Baumgartner a. a. O., S. 311. „Die Gebete der Didache sind einfache Tischgebete, ohne irgendwelche Beziehung auf die hl. Eucharistie."

α) Die Diadachegebete sind den jüdischen Tischgebeten nachgebildet, und diese setzen eine richtige Mahlzeit voraus.

β) Das ἐμπλησθῆναι (X 1) deutet an, daß vorher ausgiebig gegessen und getrunken worden sei.

γ) Die Warnung vor den Pseudopropheten, die „im Geist" für sich einen Tisch bestellen (XI, 9), sei nur so zu verstehen, daß von Gemeinde wegen eben richtige Mahlzeiten veranstaltet worden seien.

Dazu ist zu bemerken:

α) Eine Anlehnung der Didachegebete an die jüdischen Tischgebete liegt zweifelsohne vor[1]). Aber es ist alles vergeistigt[2]): Während die Juden über dem Wein Gott für die Frucht des Weinstockes danken, erheben die Christen in der Didache (IX, 2) den Vater für die Kundgebung, die er ihnen durch Christum, „den Weinstock aus dem Hause Davids", hat zuteil werden lassen[3]); über dem Brot sprechen (IX, 3) diese das Dankgebet für das Leben und die Erkenntnis, wohingegen jene Gott als den Geber irdischer Speisen preisen. Dieselbe Gedankenumstellung klingt im Gebet nach dem Essen an: Die Juden danken dem Ewigen für den Besitz des heiligen Landes, für die leibliche Ernährung, für den Bund und die Thora, die Christen für die ihnen von Gott, der in ihren Herzen Wohnung genommen hat, durch Jesum kundgetane Erkenntnis, Glauben und Unsterblichkeit (X, 2). In diesem Zusammenhang wird anscheinend geradezu eine Polemik gegen die jüdische Verstofflichung der Heilsgüter geführt, wenn es (X, 3) heißt: „Speise und Trank hast du den Menschen zur Nießung gegeben ... uns aber hast du gnädig gespendet geistliche Speise und Trank und ewiges Leben durch deinen Knecht"[4]). Die Christen setzen sich damit

1) Baumgartner a. a. O., S. 276—320; Knopf a. a. O., S. 26ff.

2) Im einzelnen bei Baumgartner.

3) „Der heilige Weinstock deines Knechtes David", den Gott durch Jesum kundgetan hat, ist heilsgeschichtlich zu verstehen. Aus dem Hause Davids ist, wie die Propheten geweissagt haben, der Weinstock hervorgegangen, durch den in der Eucharistie Leben und Erkenntnis gespendet wird. „Heiliger Weinstock Davids" = Jesus (Joh. 15); Weissagung ist Erfüllung geworden. Es ist Bildersprache; man darf den Wortlaut nicht pressen; aber der Sinn ist durchaus verständlich: „Wir danken dir für die uns durch Jesus kundgemachten Heilswirkungen der Eucharistie."

4) Baumgartner a. a. O., S. 216. „Der Anfang ist gleich, nur folgt im christlichen Gebet die geistige Nahrung und der geistige Trank." Aber auf dieses „nur" kommt es an.

in einen bewußten Gegensatz zu jenen, die bei ihren Zusammenkünften Speise und Trank nur zur Stärkung des Leibes genießen. Auch die Eucharistie feiern sie als Mahlzeit, aber als eine, die sich von anderweitigen derartigen Veranstaltungen erheblich unterscheidet. Und ihrer besonderen Wirkung entspricht auch die Eigenart ihrer Zubereitung: es werden bei ihr ausschließlich die Elemente herumgereicht, die als die Träger der Heilskräfte beglaubigt sind, und das sind Brot und Wein. Man würde es geradezu als Entweihung empfinden, andere Nahrungsmittel als „geistliche Speise und Trank" zu bezeichnen. Es erscheint in hohem Maße unwahrscheinlich, als nehme das Gebet in Kap. 10 nur auf die zum Schluß der Zusammenkunft genossenen Eucharistieelemente Bezug und lasse das vorangegangene Essen und Trinken ganz außer acht. Bei den genauen Anweisungen, die die Didache sonst macht, wäre es sehr verwunderlich, wenn sie gerade dazu schwiege. Der Verfasser der Apostellehre brauchte sich darüber nicht weiter auszulassen, da außer Brot und Wein bei „den Agapen" nichts anderes genossen wurde.

β) Damit erledigt sich auch das ἐμπλησθῆναι, das in diesem Falle nichts anderes bedeutet als die Sättigung der Seele mit geistiger Kost[1]). Es erscheint dies geradezu als ein besonderer Akt göttlicher Macht. Der zunächst naiv klingende Dank dafür „daß du so mächtig bist" (X, 4) wird dadurch verständlich.

γ) Der Pseudoprophet wird daran erkannt, wenn er im Geiste für sich eine Mahlzeit bestellt, das heißt sich auf Gemeindekosten ausfüttern läßt. Dazu bedurfte es aber nicht erst der gemeinsamen Agapen. Im Gegenteil. Hätte es solche gegeben, so hätte er ohne weiteres daran teilnehmen können. Andererseits wäre es überflüssig gewesen, für andere eine Mahlzeit „im Geiste" zu fordern, wenn regelmäßig Agapen veranstaltet worden wären.

f) Die Judasbriefstelle wird nach der herkömmlichen Auffassung bekanntlich als das einzige Zeugnis im NT. für „die Agapen"

1) Constit. apostolorum VII, 25, 26 werden die Didachegebete als Eucharistiegebete verwendet, ohne daß auch nur der leiseste Anklang an eine richtige Mahlzeit sich dabei fände. Statt des ἐμπλησθῆναι steht μετὰ τὴν μετάληψιν (Lagarde, S. 209). Harnack, Die Lehre der zwölf Apostel. .. TU. II., Heft 1/2, S, 188. Batiffol, L'agape. In: Études d'histoire, S. 284, 291. „Dans cette description de l'eucharistie (Did. IX, X) il n'est fait aucune mention de quoi que ce soit qui ressemble à l'agape" (284).

im Sinne der früher gekennzeichneten Betrachtungsweise herangezogen. Mit Rücksicht auf die Abfassungszeit des Schriftchens, das wohl erst zwischen 80 und 90 n. Chr. entstanden sein wird[1]), sind wir berechtigt, die Judasbriefstelle in diesem Zusammenhang zu behandeln. Bedeutet *ἀγάπη* in V. 12 Eucharistie oder Mahlzeit mit charitativem Einschlag? Das Wort „Agape" besagt an sich noch nichts, da es, wie wir gesehen haben[2]), mit Eucharistie gleichbedeutend sein kann, also keine vollständige Mahlzeit in sich zu schließen braucht. Das *συνευωχούμενοι* scheint aber doch darauf hinzuweisen, daß bei den Agapen in reichlicherem Ausmaße gegegessen und getrunken wurde[3]). Auf den ersten Blick gewinnt man den Eindruck, als habe der Verfasser des Briefes an der Überfülle des Genossenen Anstoß genommen, hingegen es für selbstverständlich gefunden, daß die Gemeindeglieder sich zu einem einfachen Mahle zusammengefunden haben[4]). — Allein das *συνευωχούμενοι* läßt noch andere Erklärungsmöglichkeiten zu: Wir müssen davon ausgehen, daß der Briefschreiber mit diesem Wort nicht die Gemeinde als solche, sondern die Libertinisten, die der Gemeinde zur Schande gereichen, treffen will; denn sonst würde er zugeben, daß die von den rechten Jüngern Christi veranstalteten Agapen Schmausereien seien, zu denen sich jene unbefugterweise herangedrängt hatten. So haben die Lästerer aus der Agape-Eucharistie etwas gemacht, was sie ihrem Wesen nach gar nicht ist: ein Gelage. Das schlichte Herrnmahl entstellen sie, indem sie Gebräuche, die sie von anderswo[5]) kennen, damit verknüpfen. Ihre Verfehlung wird noch dadurch gesteigert, daß sie es „ohne Furcht"[6]), offenbar vor der Strafe wegen Mißbrauches der Eucharistie und ohne Rücksichtnahme auf die andern — „sich selbst weidend"[7]) — tun. Sie

1) P. Feine, Einleitung in das NT., S. 105; R. Knopf, Einführung in das NT., 2. Aufl., S. 92.

2) Siehe S. 99.

3) *εὐωχία* heißt auch Gedächtnismahl, für dessen regelmäßige Abhaltung testamentarisch Stiftungen gemacht wurden. Z. B. Baum, Stiftungen in der griechischen und römischen Antike, I. 74, II. 38, 40, 88.

4) Nach P. Batiffol, a. a. O., S. 284 bedeutet „Agape" einfach „Versammlung der Gläubigen".

5) V. 4 *παρεισεδύησαν γάρ τινες ἄνθρωποι.*

6) V. 12. *ἀφόβως.*

7) Ezech. 34, 8. Die Hirten, die sich und nicht die Schafe weiden.

haben sich also auf die Bahn der Unsitten begeben, gegen die Paulus in Korinth angekämpft hat[1]); ein Rückfall in einen längst überwundenen Zustand. Mit dem *συνευωχούμενοι* gibt der Briefsteller zugleich zu, daß die Verführungskünste der Libertinisten nicht ohne Einfluß auf die andern geblieben sind. Die Gemeinde feiert also die Agape-Eucharistie schlicht und einfach mit Brot und Wein, während die von auswärts eingedrungenen Leute, „Schandflecken", sie zu einem „Gelage" verunstalten.

Das *συνευωχούμενοι* kann man aber auch noch anders auffassen, ironisch: „Jene Windbeutel sitzen zwar mit (*συν*) Euch an dem Tisch des Herrn zusammen, blähen sich in ihrer vermeintlichen höheren Erkenntnis (V. 19) auf; aber es ist für sie kein sakramentales Genießen, sondern — nennen wir es einmal ganz profan, übertrieben — eine weltliche Esserei; sie sind Schandflecken, und so verdienen sie es nicht anders." Dies beiläufig wollte der Verfasser des Judasbriefes zum Ausdruck bringen, wenn er *συνευωχούμενοι* ironisch verstanden wissen wollte. Nach der sonstigen Art, wie er sich über seine Gegner ausläßt[2]), ist diese Erklärungsmöglichkeit nicht von vornherein abzulehnen.

Schließlich und nicht zuletzt müssen noch die Unstimmigkeiten in der Textüberlieferung berücksichtigt werden. 2 Petr. 2, 13, welche Stelle offensichtlich von Jud. 12 beeinflußt ist, findet sich *συνευωχούμενοι*, aber in der überwiegenden Mehrzahl der Handschriften statt *ἐν ἀγάπαις ὑμῶν — ἐν ἀπάταις αὐτῶν*, was beiläufig den Sinn ergibt: „In ihrer trügerischen Gesinnung schmausen sie mit Euch zusammen". Andererseits kommt auch die Lesart *ἀγάπαις* vor[3]), was in Verbindung mit *αὐτῶν* besagen würde, daß die Libertinisten ihre eigenen Agapen abhalten; aber wie paßt dazu: „Sie schmausen mit Euch zusammen"? Aus 2 Petr. 2, 13 hat fernerhin die Lesart *ἀπάταις* in den Judasbrieftext der Kodices A und C Eingang gefunden, wie auch statt *ἀγάπαις εὐωχίαις* bezeugt ist[4]). Daraus geht hervor, daß man bald *ἀγάπαις*, das zweifelsohne Jud. 12 als die ursprüngliche Lesart anzusehen ist, als mißverständlich empfand. Dies wäre

1) Siehe S. 73ff.

2) Z. B. V. 19. *ψυχικοί, πνεῦμα μὴ ἔχοντες.*

3) Nestle, Novum testamentum graece, S. 595.

4) Ebd., S. 611.

nicht der Fall gewesen, wenn *ἀγάπη* Mahlzeit im gewöhnlichen Sinne des Wortes bedeutet hätte. Aber das Schwelgen bei der Eucharistie war bald unverständlich geworden, als man die übertreibende Ironie, die in dem *συνευωχούμενοι* liegt, nicht mehr unmittelbar empfand bzw. die Sonderart der Mahlfeier der Irrlehrer nicht mehr recht in Erinnerung hatte. — Judas 12 ist demnach keineswegs ein untrügliches Zeugnis für „die übliche Auffassung der Agapen."

g) Minucius Felix — wir behandeln den Dialog im Zusammenhang mit der apologetischen Literatur, wiewohl er mit Rücksicht auf seine Verwandtschaft mit Tertullian in die nächste Periode gehört — läßt Octavius in Kap. 31 auf die Anwürfe des Caecilius in Kap. 9 erwidern. Es handelt sich um die von den Heiden gegen die Christen erhobenen Beschuldigungen wegen der sog. thyesteischen Mahlzeiten und der ödipedeischen Vermischungen. Beide setzen ein richtiges Mahl voraus, bei dem gegessen und getrunken wird. Caecilius gibt ohne Umschweife den weitverbreiteten Klatsch wieder, daß die Christen kleine Kinder fressen und nach einem reichlichen Gastmahl, das sie an einem festlichen Tage abhalten[1]), wenn der Wein die Gemüter erhitzt hat, widernatürliche Unzucht treiben. Dabei unterscheidet er ausdrücklich zwischen dem Kultmahl anläßlich der Aufnahme neuer Mitglieder, die sich durch den Genuß von Blut und Fleisch eines geschlachteten Kindes mit ihren nunmehrigen Glaubensgenossen verbrüdern, und den Trinkgelagen ohne kultische Bindung zum Zwecke der Unzucht. Man wäre leicht geneigt anzunehmen, daß hier Eucharistie und Agape entstellt sind. Es bedarf keines Beweises, daß dies in bezug auf die Eucharistie bei dem Initiationsmahl auch tatsächlich zutrifft. Hingegen erscheint es nicht auf den ersten Blick gegeben, daß für die Schmausereien, an denen Caecilius Anstoß nimmt, die Agapen nach der landläufigen Vorstellung die Unterlage abgegeben hätten[2]). Die Widersinnigkeit der Beschuldigung des Kindesmordes erledigt Octavius mit dem Hinweis auf die Tatsache, daß die Christen nicht einmal Tierblut

1) IX. 6 ad epulas solemni die coeunt.

2) H. Koch zur Agapen-Frage (Zschr. f. ntl. W., XVI, 142) versteht unter den convivia bei Minucius ebenso wie unter den nocturnae convocationes bei Tertullian, ad. uxor. II. 4, die Agapen, ohne daß er sich allerdings mit Gegengründen auseinandersetzt.

in ihre Speisen mischen[1]), ohne auf die Eucharistie einzugehen. Hinsichtlich des Anwurfes der Zechgelage gibt er dagegen ohne weiteres zu, daß die Christen tatsächlich Gastmähler veranstalten, die jedoch einen sehr würdigen Verlauf nehmen. Es fehlt aber bei dieser Mitteilung jeglicher Hinweis auf die entscheidenden Merkmale der späteren Agapen, auf den religiösen Grundcharakter und die charitative Abzweckung der Zusammenkünfte der Christen. Welchen Trumpf hätte Octavius gegen Caecilius ausgespielt, wenn er ihm entgegenhalten würde: Bei den Gastmählern, derentwegen du uns so schmähst, erbauen wir uns durch Wortverkündigung und Gebet und üben dabei an unseren notleidenden Brüdern Mildtätigkeit aus. Da er es nicht tut, darf man diese Stelle nicht ohne weiteres für die Agapen heranziehen, aber die Möglichkeit, ja sogar die Wahrscheinlichkeit, daß sie die Unterlage bilden, muß zugegeben werden. Die Wendung: „Wir ziehen das Mahl nicht durch Weingenuß in die Länge und zügeln die Heiterkeit durch Ernst", hebt den geselligen Charakter der Veranstaltung hervor, den auch Tertullian und Clemens Alexandrinus bei den Agapen unterstreichen.

h) Es besteht kein zwingender Grund, im Diognetbrief V, 7 an Stelle von *κοίτην κοινὴν* zu setzen, woraus sich der Sinn ergeben würde: die Christen veranstalten gemeinsame, aber keine gewöhnlichen Mahlzeiten. In den Zusammenhang paßt die Gegenüberstellung: gemeinsamer Tisch, aber kein gemeinsames Ehebett gut hinein. Im Falle des Zutreffens des Wortspieles könnte man an die Eucharistie denken. Aber auch bei der vorliegenden Textform, die eine richtige Mahlzeit vorauszusetzen scheint, ist die Notiz, die auf die christliche Gastfreundschaft hinweisen möchte, zu flüchtig, als das sie ohne weiteres für die Agapen in „Anspruch genommen werden darf"; die Möglichkeit, daß sie dem Verfasser vorschweben, soll jedoch zugegeben werden.

Als Ergebnis stellen wir fest: Im nachapostolischen Zeitalter ist die Verbindung der Eucharistie mit einer richtigen Mahlzeit ebenso wenig nachweisbar wie das Vorhandensein von Agapen im Sinne von gemeinsamen Mahlen mit charitativ-erbaulichem Grundcharakter. Als das gemeinsame Mahl der Gemeinde gilt die Eucharistie, die

1) XXX, 6 nec edulium pecorum in cibis sanguinem noverimus. Es hat also Christen gegeben, die sich durch das Aposteldekret (siehe S. 64ff.) in ihrem Gewissen gebunden gefühlt haben.

auch gelegentlich Agape genannt wird; der kultische Charakter dieser Veranstaltung tritt immer mehr in den Vordergrund.

Erst gegen Ende des Zeitalters tauchen Nachrichten auf über richtige Mahlzeiten der Christen, bei denen mit Rücksicht auf anderweitige Mitteilungen, die wir im nächsten Kapitel eingehend behandeln werden, trotz ihrer Verschwommenheit zumindest die Möglichkeit, daß es sich hierbei um Agapen handelt, zugegeben werden muß.

3. „Das Evangelium der Liebe und der Hilfeleistung“ [1]), das den Hauptinhalt der Missionspredigt bildete, machte es den Christen zur Gewissenspflicht, für die hilfsbedürftigen Gemeindeglieder nach besten Kräften beizusteuern. So ermahnt Polykarp zum Wohltun, „denn das Almosen befreit vom Tode“ [2]). In der Didache wird das Almosengeben geradezu „als Lösegeld für die Sünden“ empfohlen. „Du sollst den Bedürftigen nicht abweisen, sondern vielmehr alles mit dem Bruder teilen und sollst nicht sagen, daß du etwas Eigenes besitzest“ [3]). „Und den Propheten soll niemand richten, wenn er für andere, die Mangel leiden, zu geben heißt“ [4]). Aristides führt in seiner Apologie aus: „Und ist unter ihnen irgendein Armer oder Dürftiger und sie haben keinen überflüssigen Bedarf, so fasten sie zwei bis drei Tage, damit sie den Nahrungsbedarf der Dürftigen decken“ [5]). Justin ergänzt dieses Bild: „Die Bemittelten und die dazu Willigen spenden nach eigenem Ermessen; das Sammelergebnis wird bei dem Vorsteher hinterlegt, der es unter die Waisen, Witwen, Kranken, sonst Notleidenden, Gefangenen und Fremdlinge verteilt“ [6]). Besonders eindringlich ruft Hermas zur öffentlichen Wohltätigkeit auf: „Tue Gutes und gib vom Ertrag der Arbeit, den Gott dir schenkt, allen Bedürftigen ohne Bedenken“ [7]); oder: „Du sollst an dem Tage, an dem du fasten willst, nur Brot und Wasser genießen; und nach dem Wert der Speisen, die du verzehren wolltest, berechne dir die Höhe des Betrages, den du an jenem Tage ausgeben wolltest, und den gib einer Witwe oder einer Waise oder einem Armen“ [8]). Der Verfasser des 1. Klemensbriefes schärft es

1) A. Harnack, Mission und Ausbreitung ..., 4. Aufl., S. 170—220.
2) 10, 2. 3) 4, 7, 8. 4) 11, 12. 5) XV. 9.
6) Apologie I. 67, 6.
7) Mandat II. 3; dazu Vis. III. 9, 5; Mand. VIII. 10; Sim. I. 8 f., II. 5, 7, V. 9 ff.
8) Sim. V. 7.

den Korinthern ein: „Speise die Hungernden“ [1]). Die römische Gemeinde, in deren Namen dieser Brief abgefaßt wurde, ernährte später 1500 Witwen und Hilfsbedürftige [2]), wozu ihr Marcion 200 000 Sesterzen anvertraute [3]). Justin: „Das von Gott zur Nahrung Geschaffene lassen wir nicht durch das Feuer verzehren, sondern lassen es die Bedürftigen genießen“ [4]). „Wir leben als Tischgenossen zusammen“ [5]). „Die Besitzenden unter uns helfen allen Bedürftigen“ [6]).

Es war der Gemeinde bzw. dem Bischof überlassen, in welcher Weise die Wohlfahrtspflege geübt werden sollte. Vorschriften gab es in dieser Hinsicht keine. Die verantwortlichen Verwalter der Gaben handelten nach den jeweiligen Umständen. Es ist auffallend, daß sich in der Literatur der nachapostolischen Zeit wohl zahlreiche Aufforderungen zur Wohltätigkeit finden, aber keine Anordnungen in bezug auf die Art, wie diese gehandhabt werden sollte. Je nach den Bedürfnissen und den vorhandenen Mitteln wurden in dem einen Falle Geld und Lebensmittel direkt verteilt, in dem andern Freitische privat gewährt — das scheint Justin vorzuschweben — oder von Gemeinde wegen nach dem jerusalemischen Vorbild [7]) Ausspeisungen der Armen vorgenommen. Die Diakonen waren alsdann „die Diener der Speisen und Getränke“ [8]). Daß diese Einrichtung damals keine feste war, sondern wohl nur fallweise verfügt wurde, geht u. a. auch daraus hervor, daß z. B. weder Ignatius noch die Didache, wie man es eigentlich erwarten würde, dafür Anweisungen geben. Immerhin läßt die Bemerkung der Apostellehre, daß es dem Propheten freistehe, „im Geiste einen Tisch zu bestellen“ [9]), die Deutung zu, es handele sich hierbei um Ausspeisungen der Armen auf Gemeindekosten. Es ist aber keine Belegstelle aus jener Zeit dafür nachweisbar, daß diese Mahlzeiten „Agapen“ genannt worden sind. Ebenso ist die Annahme aus der Luft gegriffen, als wären diese „Agapen“ bei den Zusammenkünften der Christen vor der Eucharistie regelmäßig abgehalten worden. Die Möglichkeit besteht durchaus zurecht, daß Mahlzeiten von Gemeinde wegen abgehalten wurden, jedoch nicht als „Agapen“ in der Weise, wie es zumeist angenommen wird.

1) 59, 4. 2) Harnack a. a. O., I. S. 138. 3) Ebd. 135.
4) Apol. I, 13, 1. 5) Ebd. 14, 3. 6) Ebd. 67, 1. 7) Siehe S. 34 f.
8) Ignatius Trall. 2, 3. Siehe S. 102.
9) XI. 9. *πᾶς προφήτης ὁρίζων τράπεζαν ἐν πνεύματι.*

4) Das regelmäßige Mahl der christlichen Gemeinde im nachapostolischen Zeitalter war die Eucharistie, die auch gelegentlich Agape genannt wird. Eine Reihe von Einzelfragen in bezug auf die äußeren Begleitumstände bedarf der Klärung: a) Wann trat die Gemeinde zur Feier der Eucharistie zusammen? b) Wo versammelte sie sich hierzu? c) Was wurde hierbei genossen? d) Welchen Verlauf nahm die Feier?

a) In den Schriften des nachapostolischen Zeitalters begegnet uns einerseits die Aufforderung an die Christen zu häufigen Zusammenkünften [1]), andererseits finden sich besondere Anweisungen zu einer würdigen Sonntagsfeier [2]). Im Mittelpunkt der Sonntagsfeier steht jedesmal die Eucharistie. Wurde dieselbe nur am Herrntage gefeiert? Dem steht entgegen die Ermahnung des Ignatius an die Epheser, „häufiger zur Eucharistie zusammenzukommen“ [3]). Wäre die Eucharistie nur an Sonntagen begangen worden, so hätte Ignatius statt „häufiger“ die Wendung „an jedem Herrntag“ gebraucht; sonst müßte man aus seiner Äußerung den Rückschluß ziehen, er nehme daran Anstoß, daß die Christen nicht allsonntäglich sich zum Herrnmahl zusammengefunden haben. Ignatius setzt demnach Eucharistiefeiern auch an Wochentagen voraus. Aber zwischen dem Umfang der Feier an gewöhnlichen Tagen und an dem Wochenfeste des Herrntages bestand doch ein Unterschied. Justin gibt dafür die Erklärung: „Am Sonntag versammelten sich alle in den Städten und auf dem Lande Wohnenden an einem Ort“ [4]) und: „Am Sonntag halten wir alle gemeinsam die Zusammenkunft“ [5]). Die Teilnahme an der Eucharistie am Sonntag wird sohin allen Christen zur Gewissenspflicht gemacht, während der Besuch dieser Feier an Wochentagen nur warm empfohlen wird. Die in der Eucharistie am Sonntag zum Ausdruck gebrachte Einheit der Gemeinde kommt auch darin zur Geltung, daß die Diakonen den Abwesenden die konsekrierten Elemente ins Haus trugen [6]). Die in der Didache Kap. 9

1) Ignatius, Polyk. 4, 2 *πυκνότερον συναγωγαὶ γινέσθωσαν*; Didache 16, 2.

2) Ignat. Magn. 9, 1; Didache 14, 1; Justin Apologie I, 67. Dazu auch der Pliniusbrief.

3) 13, 1. *σπουδάζετε πυκνότερον συνέρχεσθαι εἰς εὐχαριστίαν.*

4) Apol. I, 67, 3. *τῇ τοῦ ἡλίου λεγομένῃ ἡμέρᾳ πάντων κατὰ πόλεις ἢ ἀγροὺς μενόντων ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνέλευσις γίνεται.*

5) Ebd. 8. *τὴν δὲ τοῦ ἡλίου ἡμέραν κοινῇ πάντες τὴν συνέλευσιν ποιούμεθα.*

6) Ebd. 5. *τοῖς οὐ παροῦσι διὰ τῶν διακόνων πέμπεται.*

und 10 betreffs der Eucharistie mitgeteilten Vorschriften beziehen sich demnach nicht etwa nur auf die Zusammenkünfte der Christen an Wochentagen, sondern sind als Anweisung für das Herrnmahl überhaupt anzusehen, ohne Rücksicht darauf, an welchem Tage es begangen worden ist. Es ist auch nicht gesagt, daß die Christen bei jeder Versammlung an Wochentagen die Eucharistie gefeiert haben; durch den Umstand, daß nur Getaufte an ihr teilnehmen durften [1]), war im Interesse der Mission von vornherein die häufige Abhaltung von Versammlungen mit Predigt, Schriftauslegung und Gebet ohne Eucharistie geboten.

b) Es ist auffallend, daß sich über den Versammlungsort der Christen zum Gottesdienst und damit zur Eucharistie in der Literatur unseres Zeitraumes keine näheren Angaben finden. Wenn nun über die Zusammenkünfte als solche verhältnismäßig viel, über den Ort, wo diese stattfanden, aber so gut wie nichts gesagt wird, so geht daraus mit aller Deutlichkeit hervor, daß dieses Schweigen in den Verhältnissen begründet war. Die Lage der christlichen Gemeinden war eben eine solche, daß sich über den Versammlungsort der Christen keine bestimmten, allgemein gültigen Anweisungen aufstellen ließen. Er richtete sich nach der Größe der Gemeinde und der Leistungsfähigkeit ihrer Mitglieder. In dem einen Falle war es der geräumige Saal im Hause eines wohlhabenden Gemeindegliedes, in dem andern ein dazu gemieteter Raum, der sonst auch anderen Zwecken diente. Das Streben einer jeden Gemeinde ging jedenfalls dahin, ihren eigenen Versammlungsraum, woselbst sich ihr ganzes kirchliches Leben abspielen sollte, zu erwerben. Freilich mußte man dabei den durch die Unsicherheit der Rechtslage gebotenen Vorsichtsmaßnahmen Rechnung tragen. Zusammenkünfte zum Zwecke der Erbauung kamen selbstverständlich auch in kleineren Gruppen, etwa in Privathäusern, genau so wie in der Anfangszeit [2]) vor; aber unter dem Eindruck der um sich greifenden Ketzereien mußte die Gemeindeleitung darauf bedacht sein, alle in ihrem Wirkungskreis veranstalteten Zusammenkünfte unter ihre Aufsicht zu stellen [3]). Dies war am besten erreicht, wenn alles sich an ein und demselben Ort abspielte. Aus den Ignatiusbriefen und der Didache, woselbst

1) Didache IX. 5.
2) Franz Wieland, Mensa und Confessio, S. 27—33.
3) Ignatius, Ephes. 5, 3.

am ausführlichsten von den Zusammenkünften der Christen die Rede ist, gewinnen wir den Eindruck, daß die in einem gemeinsamen Raum sich zusammenfindende Gemeinde als Ganzes im Auge behalten wird, auch wenn nicht alle ihre Mitglieder jedesmal vollzählig zugegen waren.

Immerhin müssen wir daran festhalten, daß die Einheit der Kirche nicht an den Versammlungsort, sondern an die Personen, die in der Gemeinde ihres Amtes walteten, geknüpft war. Über diese Personenfrage war man sich allerdings nicht in allen Kreisen der Kirche einig. So ist Ignatius überzeugt, daß im monarchischen Bischof die Kirche ihre höhere Zusammenfassung zu einer in sich geschlossenen Größe gefunden habe[1]), während die Didache neben den Gemeindefunktionären, den Bischöfen und den Diakonen, die zugewanderten Pneumatiker, Apostel, Propheten und Lehrer[2]) als Autoritäten gelten läßt. Beide Anschauungen stimmen aber darin überein, daß die zur Kirche Gehörenden sich an die vorhandene Gemeindeleitung zu halten haben, wenn sie nicht als Abtrünnige angesehen sein wollen[3]). Ignatius hat, aus dem Vollbewußtsein seiner Mission, dem Episkopat das Wort geredet, um auf diese Weise dieser nach seiner Überzeugung einzig möglichen Auffassung in bezug auf die Kirchenleitung die Bahn freizumachen, wohingegen die Didache unter anderen Verhältnissen, wiewohl später entstanden, Einrichtungen, die sich noch aus der Anfangszeit behauptet haben, Rechnung zu tragen sucht. Aber der Ausgleich zwischen beiden Betrachtungsweisen bahnt sich bereits an, wenn es heißt: „Die Bischöfe und Diakonen leisten Euch den Dienst von Propheten und Lehrern“[4]). Diese beiden Gruppen bilden samt den Propheten und Lehrern „die Geehrten[5]“).

Auf die Eucharistie übertragen, ergibt sich notwendigerweise die Forderung, daß diese Feier nur an einem solchen Orte begangen werden darf, woselbst die verantwortlichen Gemeindefunktionäre ihre

1) Trall, 7, 1: „Seid unauflöslich verbunden mit dem Gott Jesus Christus, dem Bischof und den Vorschriften der Apostel“. Philad. 4: „Es gibt einen Bischof zusammen mit dem Presbyterium und den Diakonen“. Smyrn. 8, 1: „Folget alle dem Bischof, wie Jesus Christus dem Vater und dem Presbyterium wie den Aposteln“. 2) Kap. 11.

3) Didache 8, 2. Warnung vor den Heuchlern (vor den Lügenpropheten); 11, 5 und 16, 3. 4) 15, 1.

5) 15, 2. — Die Apostel kommen nicht in Betracht, da sie nicht länger als einen Tag in der Gemeinde sich aufhalten dürfen (XI, 5).

Aufsicht auszuüben in der Lage sind. Die Mahnung des Ignatius ist von hier aus verständlich: „Niemand verrichte etwas von kirchlichen Dingen ohne den Bischof. Für zulässig soll nur diejenige Eucharistie angesehen werden, die in Gegenwart des Bischofs oder dessen, den er damit betraut hat, stattfindet. Wo der Bischof sich zeigt, soll die Menge sich auch einfinden; ebenso wie die katholische Kirche dort vorhanden ist, woselbst Christus weilt. Es ist nicht erlaubt, getrennt vom Bischof zu taufen oder die Agape zu halten.“ [1]) Daraus geht hervor, daß jeder Ort, den der Bischof zur Feier der Eucharistie für geeignet erklärt, hierzu in Frage kommt. Ferner ergibt sich daraus, auch wenn es nicht ausdrücklich gesagt ist, daß der Bischof bzw. sein Stellvertreter die Leitung der Eucharistie zu übernehmen hat. In der Didache werden Eucharistiegebete mitgeteilt, ohne daß gesagt wird, wer sie zu sprechen hat. Die souveräne Gemeinde ist als Trägerin der Feier gedacht [2]); aber es ist klar, daß sie diese durch leitende Persönlichkeiten vollziehen läßt. Den an der Eucharistiefeier teilnehmenden Propheten wird gestattet, freie Gebete zu halten [3]). Damit ist zugegeben, daß die Leitung der Eucharistie — die Gebete spricht der Vorsitzende — einem Propheten zukommt, wenn ein solcher zugegen sein sollte. Aus dem Grundsatze, daß die Bischöfe der Gemeinde die Dienste der Propheten leisten [4]), ergibt sich von selbst der Rückschluß, daß für gewöhnlich einer aus diesem Kollegium [5]), wohl in erster Linie sein Vorsitzender, der Bischof, mit der Leitung der Eucharistie betraut wird. Wir sehen, daß sich hier unter dem Druck der Verhältnisse eine Entwicklung vollzieht, die Ignatius angestrebt hat. Die Folgerungen für die Eucharistie konnten nicht ausbleiben.

Die Erwähnung „des Altars“ bei „Ignatius [6]) scheint aber doch auf den ersten Blick einen ganz bestimmten kultisch einheitlich gestalteten gottesdienstlichen Raum, worin auch die Eucharistie stattgefunden haben würde, vorauszusetzen. Besonders deutlich wird der

1) Smyrn. 8, 1, 2. *ἀγάπη = εὐχαριστία.*

2) A. Harnack, Die Lehre der zwölf Apostel, S. 139: „Weder in administrativer noch in jurisdiktioneller Hinsicht ist ein über der Gemeinde stehendes Amt vorhanden“.

3) 10, 7.

4) Propheten — Bischöfe, Lehrer — Diakonen.

5) Episkopen = Presbyter bzw. Presbyter und ihrem Vorsitzenden (dem Bischof).

6) Magn. VII. 2; Ephes. V. 2; Trall. VII, 2; Philad. IV; Röm. II. 2.

Bischof in seinem Schreiben an die Epheser: „Wer sich nicht innerhalb des Altarraumes aufhält, entbehrt auch des Brotes Gottes“[1]), wie nicht minder an die Trallenser: „Wer sich innerhalb des Altarraumes befindet, ist rein“[2]). Fällt es schon auf, daß „Altar“ mit *θυσιαστήριον* und nicht mit *βωμός*, was den Opfertisch bedeutet, wiedergegeben wird, so erscheint *θυσιαστήριον* vollends in übertragener vergeistigter Bedeutung, wenn man die anderen Stellen, in denen es vorkommt, danebenstellt: „Strömet alle zusammen als zu einem Tempel Gottes, als zu einem Altar, zu einem Jesus Christus“[3]) oder: „Es gibt ein Fleisch unseres Herrn Jesu Christi und einen Kelch zur Einigung seines Blutes, einen Altar wie einen Bischof“[4]). Es ist klar, daß hier nicht auf ein sichtbares Opfergerät hingewiesen, sondern daß die Einheit der Kirche Jesu Christi in bildlicher Weise veranschaulicht werden soll[5]). *θυσιαστήριον* wird mit Rücksicht auf den Opfercharakter der Eucharistie, worauf wir noch zu sprechen kommen werden, gewählt, ohne daß dabei an einen richtigen Altar gedacht zu werden braucht[6]). So bedeutet das obige „innerhalb des Altarraumes“ nichts anderes als „innerhalb der Gemeinschaft, in der die Eucharistie gefeiert wird“[7]). Es hat also in unserem Zeitraum keine eigentlichen Altäre gegeben, durch deren Aufstellung ein bestimmter Raum etwa zur christlichen Kultusstätte umgewandelt worden wäre. Die Eucharistie wurde an dem Tische, der *τράπεζα*, um die sich die feiernde Gemeinde zusammengefunden hatte, begangen[8]), wodurch dieser zum „Tisch des Herrn“ erhoben erschien.

c) Darüber, daß Brot und Wein bei der Eucharistie genossen wurden, brauchen wir uns nicht weiter auszulassen. Wir haben auch früher die Behauptung abgelehnt, daß die eigentliche Eucharistie

1) 5, 2: *ἐὰν μή τις ᾖ ἐντὸς τοῦ θυσιαστηρίου, ὑστερεῖται τοῦ ἄρτου τοῦ θεοῦ.*

2) 7, 2: *ὁ ἐντὸς θυσιαστηρίου ὢν καθαρός ἐστιν.*

3) Magn. 7, 2. 4) Philad. 4.

5) Polykarp bezeichnet ad Philipp. 4, 3 sogar die Witwen der Gemeinde ein *θυσιαστήριον θεοῦ.*

6) Caecilius erhebt im Dialog des Oktavius gegen die Christen den heidnischen Vorwurf, daß sie „keine Altäre (arae = *βωμοί*), keine Tempel, keine Götterbilder“ hätten (X, 2).

7) Wieland a. a. O., S. 36—47. Vgl. hier weitere Parallelen für die übertragene Bedeutung von *θυσιαστήριον.*

8) Nik. Müller, Altar, PRE 3, I, S. 392.

der krönende Abschluß eines richtigen Mahles gewesen sei, und haben daran festgehalten, daß als das gemeinsame Mahl der christlichen Gemeinde eben die Eucharistie anzusehen sei. Hier handelt es sich nur um zwei Fragen, ob es damals eine Eucharistie sub una gegeben habe und ob noch andere Elemente als Brot und Wein herangezogen worden seien.

Die Frage nach der Eucharistie unter einerlei Gestalt erledigt sich, soweit die Praxis der Großkirche in Betracht kommt, ohne weiteres von selbst. Für die Didache und Justin, die über den Gesamtverlauf der Feier berichten, ist das Herrnmahl sub utraque eine solche Selbstverständlichkeit, daß sie überhaupt keine Veranlassung haben, eine andere Möglichkeit in Erwägung zu ziehen. Wenn man bedenkt, daß die religiös-theologische Ausdeutung des Abendmahles an das Symbol des Blutes Christi geknüpft ist, so wird man es von vornherein für unwahrscheinlich halten müssen, daß etwa das Getränk dabei hätte fehlen können. Erst in der späteren Entwicklung, die zur Wandlungslehre geführt hat, war dies möglich geworden. So wird man die gelegentliche Bezeichnung der Eucharistie nach älterem Sprachgebrauch als „Brotbrechen“ [1]) nicht im Sinne des verkürzten Abendmahles deuten dürfen.

Andererseits lassen einige Stellen in den apokryphen Apostelgeschichten einen Rückschluß auf eine Eucharistie mit Brot allein zu: Nach den Actus Vercellenses (Kap. 5) begeht Petrus auf der Überfahrt von Caesarea nach Puteoli die Eucharistie [2]) anscheinend mit Brot ohne Wein, dessen Genuß mit dem offenbar asketisch bestimmten Fasten [3]) während der Reise kaum zusammenpassen würde. Petrus knüpft auch an die Brotverteilung keinerlei Heilsverkündigung, sondern spricht nur die Bitte aus, der eben getaufte Theon möchte „ein vollendeter Diener“ des Herrn werden [4]). Andererseits wird Christus u. a. das Brot, das Wasser, die Weinrebe genannt [5]). — Auch Johannes holt nach den Johannesakten zur „Eucharistie des Herrn“ am Grabe des Fortunatus ein Brot,

1) So z. B. das κλάσατε ἄρτον in Did. 14, 1. Ebenso Ignatius, Ephes. 5, 2; 20, 2.

2) In tuo nomine eucharistiam tuam communico ei. Acta apostolorum apocrypha, herausgegeben von R. A. Lipsius-Bonnet I, S. 51.

3) Lugentibus eis et ieiunantibus (ebd. S. 49).

4) „ut sit consummatus servus tuus sine repraehensione in perpetuo“ (ebd. S. 51).

5) Kap. XX. Ebd. S. 68.

ohne daß der Trank erwähnt wird[1]). Das die Feier begleitende Gebet nimmt auf die etwaigen Wirkungen der Eucharistie nicht Bezug. Unter den Bezeichnungen des Lichtkreuzes kommt wohl „Brot" vor, aber nicht Wasser und Wein[2]). Für die Eucharistie, die er vor seinem Lebensende hält, erbittet sich der Apostel ebenfalls nur Brot[3]). Dem darauf folgenden Dankgebet fehlt jeder Abendmahlscharakter. — In den Thomasakten wird die Eucharistie als „Brotbrechen"[4]) bezeichnet, aber andererseits „die ambrosische Speise und der Trank des wahrhaftigen Weinstocks" hervorgehoben[5]). Daneben scheint die Eucharistie des Sifor nur mit Brot, von dessen Genuß Sündenvergebung und Unsterblichkeit erwartet wird, begangen worden zu sein[6]), während nach der Taufe des Vazo ausdrücklich „der Becher" erwähnt wird[7]). Hingegen wird es bei der Eucharistiefeier des versiegelten Weibes nicht ganz klar, ob das Getränk ebenfalls dargeboten wurde, wiewohl die Handlung ausdrücklich als „Eucharistie des heiligen Leibes und Blutes" näher bestimmt wird.

Es ist nicht anzunehmen, daß die Thomasakten eine zwiefache Eucharistie, mit und ohne Becher, voraussetzen sollten. Der Bericht über die Eucharistiefeier des versiegelten Weibes weist tatsächlich darauf hin, daß man vorsichtig sein muß, eine Abendmahlsfeier sub utraque abzulehnen, wo sie aus den Vorbereitungen nicht ohne weiteres zu entnehmen ist. Und in den Johannesakten vollzieht der Apostel das Wunder der Bewahrung vor der tödlichen Wirkung des Giftes, indem er den Giftbecher durch Beimischung von Wasser zum „Becher der Eucharistie" umgestaltet[8]). Die Herbeischaffung des Getränkes braucht nicht besonders erwähnt zu werden, wenn der Becher nicht mit Wein, sondern mit Wasser gefüllt wurde.

Die angeführten Zeugnisse sind nicht stark genug für die Annahme einer neben der offiziellen kirchlichen Form der Eucharistie sub utraque bestehenden mehr privaten Gestalt sub una, zumal die Berufung auf die urapostolische Praxis, die hier ihre Fortsetzung

1) Kap. 85. Ebd. Bd. II, 1, S. 193. — Ebenso in den Clementinen, Epitome I, S. 69. 142; II, S. 110.
2) Kap. 98. Ebd. S. 200. 3) Kap. 109. Ebd. S. 207.
4) Kap. 27. Ebd. II, 2, S. 142. 5) Kap. 36. Ebd. S. 154.
6) Kap. 133, S. 240. 7) Kap. 158, S. 268. ποτήριον und nicht οἶνος.
8) Kap. 9. Ebd. II, 1, S. 157.

gefunden hätte, nicht zutrifft[1]). Aber andererseits hinterlassen die Berichte über die Eucharistie in den apokryphen Apostelgeschichten den Eindruck, daß ihr Vollzug sich doch nicht mit der in der Kirche sonst üblichen Art ganz deckt[2]).

Damit kommen wir zu der zweiten oben aufgeworfenen Frage, ob außer Brot und Wein noch andere Elemente bei der Eucharistie Verwendung gefunden haben, bzw. ob statt Wein auch Wasser dargebracht wurde.

In dem kirchlich unbeanstandeten Schrifttum unseres Zeitalters findet sich keine Beweisstelle für die Verwendung von anderen als den üblichen Bestandteilen der Eucharistie. Hingegen liegt in den Apostelgeschichten apokryphen Ursprungs ein auf den ersten Blick nicht so ganz eindeutiger Tatbestand vor. So wird in den Paulusakten von einem Mahl, das geradezu „Agape" bezeichnet wird, berichtet, dessen Inhalt fünf Brote, Gemüse und Wasser bildeten[3]). Und Thomas „nimmt Brot, Öl, Gemüse und Salz, segnet es und gibt es den Jüngern"[4]). Allein diese beiden Stellen lassen eine Deutung im Sinne der Eucharistie nicht zu. Es handelt sich in beiden Fällen um ein gewöhnliches, allerdings vegetarisches Mahl. Die hier angeführten Bestandteile sind ebensowenig Elemente der Eucharistie wie die in anderem Zusammenhang angeführten Nahrungsmittel des Apostels Thomas: „Was er aber ißt, das ist Brot und Salz, und sein Trank ist Wasser vom Abend bis zum Abend"[5]). Daß es sich hierbei tatsächlich um ein richtiges Essen handelt, geht daraus hervor, daß einerseits das Verharren des Apostels im Fasten, im Unterschied von den Jüngern, hervorgehoben und anderer-

1) H. Lietzmann, Messe und Herrenmahl, S. 239ff., hält daran fest, daß in dem „Brotbrechen" der Apostelakten, dem Abendmahl sub una der Jerusalemer Urgemeinde, die Tischgemeinschaft Jesu mit seinen Jüngern ihre Fortsetzung gefunden habe, während Paulus in seinem Herrnmahl das Abschiedsmahl des Herrn weitergebildet habe. Aber wie ist der Übergang von der Tischgemeinschaft zur sakramentalen Gemeinschaft zu erklären?

2) Nach Leonh. Fendt, Gnostische Mysterien, S. 48ff., der die Eucharistiefeiern der Apostelakten unter die „hellenistischen Jesusmahle" zählt, kam es dabei in erster Linie auf den Dankeshymnus und weniger auf die Elemente an, weshalb Mahlfeiern mit bloßem Brot durchaus verständlich seien.

3) Acta Pauli et Theclae, Kap. 25. Lipsius-Bonnet a. a. O. I, S. 252.

4) Acta Thomae, Kap. 29. Ebd. II, 2, S. 146.

5) Kap. 104. Ebd. S. 217; auch Kap. 20, S. 131.

seits im unmittelbaren Anschluß daran von einer Feier der Eucharistie erzählt wird[1]). Das Mahl, das Paulus im Grabgewölbe mit Onesiphorus hält, ist von der gleichen Art[2]).

Der enkratitische Einschlag ist unverkennbar. Unter diesen Umständen braucht es uns nicht wunder zu nehmen, daß in diesen Kreisen der Wein bei der Eucharistie durch Wasser ersetzt wird. Dem Apostel Paulus wird gemäß den Actus Vercellenses „Brot und Wasser zum Opfer gebracht, damit er das Gebet spreche und es jedem austeile“[3]). Daß es sich dabei um das Herrnmahl handelt, ersieht man aus der an der unwürdigen Rufina, „die aus den Händen Pauli die Eucharistie empfangen wollte“, vollzogenen exemplarischen Bestrafung. Auch werden bei den bereits früher erwähnten Bezeichnungen für Jesus „Brot“ und „Wasser“ nebeneinander gestellt[4]), während „der Weinstock“ in weiter Entfernung davon aufgezählt erscheint. Der Genuß von „heiligem Brot und Wasser“[5]) in den Märtyrerakten des hl. Pionius ist bei diesem Tatbestand wohl auch im Sinne der Eucharistiefeier zu verstehen[6]). Thomas reicht der Mygdonia nach der Taufe Brot und einen Becher mit Wasser, wodurch er sie „an dem Leib des Messias und an dem Becher des Gottessohnes teilnehmen läßt“[7]). Diese Eucharistie mit Wasser fällt um so mehr auf, als die Getaufte den Wein vorher ausdrücklich abgelehnt hat[8]). Andererseits kennen aber die Thomasakten die Eucharistiefeier „mit der ambrosischen Speise und dem Trank des wahrhaftigen Weinstocks“.

Die Überlieferung der Apostelakten ist vom kirchlichen Standpunkt gewiß nicht in allem einwandfrei; aber „diese Akten stam-

1) Ebd. S. 146: *καὶ κλάσας ἄρτον τῆς εὐχαριστίας ἔδωκεν αὐτοῖς.*

2) Die *πολλὴ ἀγάπη* (S. 252) bezieht sich auf die brüderliche Gesinnung der Teilnehmer und bedeutet nicht Agape im Sinne der Eucharistie.

3) Ebd. I, S. 46. Optulerunt sacrificium Paulo pane et aqua et oratione facta unicuique daret.

4) Ebd. S. 68. Hunc Jesum habetis, fratres, ianuam, lumem, viam, panem, aquam ...

5) Acta mart. sincera ed. Ruinard, S. 125.

6) Zahns Erklärung als eines „unschuldigen Frühstücks“ mit einem von einer früheren Abendmahlsfeier übrig gebliebenem Brot überzeugt nicht (Brot und Wein im Abendmahl der alten Kirche, S. 30).

7) Kap. 121. Lipsius-Bonnet II, S. 231. *ἄρτον κλάσας καὶ λαβών ποτήριον ὕδατος κοινωνὸν ἐποίησεν αὐτὴν τῷ τοῦ Χριστοῦ σώματι καὶ ποτηρίου τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ.* 8) Ebd. S. 230.

men zum Teil aus kirchlichen Kreisen und wurden jedenfalls zur Erbauung in denselben gelesen“[1]). Unter diesen Umständen wird man es nicht von der Hand weisen dürfen, daß es in der Kirche Kreise gegeben hat, die bei der Eucharistie Wasser statt Wein in Verwendung genommen haben. Sie taten es, wie es auch in den apokryphen Apostelgeschichten vorausgesetzt ist, aus enkratitischen Erwägungen[2]). Bereits Paulus mußte enkratitischen Strömungen Rechnung tragen (Röm. 14, 21, dazu 1 Tim. 5, 23). Erst eine spätere Theologengeneration hat die Grenze zwischen der Kirche und diesen Kreisen, die im Anfang eine fließende war, schärfer gezogen. Cyprian lehnt bei seiner Auseinandersetzung mit afrikanischen Bischöfen deren Wasserkommunion als unkirchliche Sitte mit aller Schärfe ab[3]).

Es ist aber die Frage aufgeworfen worden, ob das Offerieren des Wassers als des Trunkes bei der Eucharistie im nachapostolischen Zeitalter nur bei den enkratitischen Kreisen sich eingebürgert hatte oder ob diese Sitte in der Kirche überhaupt neben der anderen, dem Weingebrauch, nicht von allem Anfang zugelassen war. Es fällt jedenfalls auf, daß Paulus in seinen Ausführungen über das Herrnmahl den Wein mit keinem Wort erwähnt, hingegen das Wasser, das Moses während der Wüstenwanderung aus dem Felsen schlug, als „geistigen Trunk“ (1 Kor. 10, 4), in Parallele zu dem christlichen Abendmahl setzt. An sich wäre es darnach durchaus möglich, daß bei dem Apostel Wasser und nicht Wein den Inhalt des Bechers (10, 16; 11, 25 ff.) gebildet habe. Allein dem steht die evangelische Überlieferung über das letzte Mahl des Herrn, auf die sich Paulus beruft, entgegen. Die Synoptiker äußern sich über die Art des Getränkes auch nicht näher, sie lassen nur Jesus „von dem Gewächs des Weinstockes“ in einem Nachsatze reden (Luk. 22, 18 u. a.); aber es wird niemandem in

1) A. Harnack, Brot und Wasser. In: Texte und Untersuchungen VII, 2, S. 118. K. Schmidt, Die alten Petrusakten im Zusammenhang der apokryphen Apostelliteratur (TU. N. F. IX, 1) betont ebenfalls den gemein-katholischen Charakter der Apostelgeschichten.

2) Der Schriftbeweis aus Jes. 33, 16; 43, 18—21; 48, 21 wurde a posteriori herangebracht.

3) A. Harnack a. a. O., S. 120. Über die Wassereucharistie bei den Gnostikern vgl. Fendt a. a. O., S. 29—38, der darin Mysterien der Sündenvergebung — sündenreinigende Kraft der Wassertaufe — erblickt.

Anbetracht der jüdischen Speisesitten einfallen, zu behaupten, Jesus habe den Jüngern einen Becher mit Wasser herumgereicht. So kommt auch Paulus als Kronzeuge für den Wassergebrauch beim Herrnmahl nicht in Betracht. Wir haben früher zu zeigen versucht, daß von Johannes trotz seiner hohen Wertung des „lebendigen Wassers" das gleiche gilt[1]). Der Wein wird zu dem Blut des Herrn in Beziehung gebracht, und diese Vorstellung setzt sich im Gemeindebewußtsein fest. Selbst in den Thomasakten bringt es der enkratitische Verfasser nicht über sich, die Gleichung Blut des Herrn = Wasser der Eucharistie zu vollziehen, sondern redet „vom Leib des Messias und dem Becher des Gottessohnes"[2]).

Nun hat Adolf Harnack mit Gründen, die nicht leicht zu nehmen sind, wahrscheinlich zu machen versucht, daß auch Justin die Eucharistie mit Brot und Wasser begangen habe[3]). Er stützt seine Beweisführung auf eine dreifache Beobachtung: α) In den wenigsten Stellen der christlichen Literatur vor Justin, die vom Abendmahl handeln, wird neben dem Brot der Wein erwähnt, zumeist der Becher, dessen Inhalt nicht näher bestimmt ist. β) Justin stellt bei der wiederholten Auseinandersetzung mit dem Dionysos-Mysterium in Anlehnung an Gen. 49, 8—12 den Weinstock und Esel in Parallele zum Christusmysterium[4]), übergeht aber stillschweigend das Abendmahl, während er an der einzigen Stelle, wo er einen alttestamentlichen Schriftbeweis für die Eucharistie und zwar in Abwehr des Mithra-Mysteriums heranzieht[5]), sich auf Jes. 33, 16 beruft —

1) Siehe S. 91. 2) Siehe S. 122.

3) „Brot und Wasser": Die eucharistischen Elemente bei Justin. In: Texte und Untersuchungen VII, 2, S. 117—144. Gegen seine Auffassung Th. Zahn, Brot und Wein im Abendmahl der alten Kirche, 1892; worauf Harnack ThLZ. XVII, 1892, S. 372—378 erwidert hat. Dazu: A. Jülicher in Theol. Abh. f. Carl Weizsäcker.

4) Dialog 63, 69, 76. Apol. I, 32, 54. Dialog 69, 2: „Wenn nämlich die Griechen von Dionysos erzählen, er habe den Weinstock erfunden, er sei, nachdem er infolge Zerfleischung gestorben war, auferstanden und in den Himmel gefahren, wenn sie bei seinen Mysterien einen Esel vorführen, soll ich da nicht merken, daß der Teufel die oben erwähnte, von Moses aufgezeichnete Prophetie des Patriarchen Jakob nachgeahmt hat?"

5) Dialog 70. Apolog I, 66: „Auch diesen Brauch haben die bösen Dämonen in den Mithras-Mysterien nachgeahmt und Anleitung dazu gegeben. Denn daß Brot und ein Becher Wassers bei den Weihen eines neuen Jüngers unter Hersagen bestimmter Sprüche hingesetzt werden, das wißt ihr oder könnt es erfahren."

„sein Brot wird ihm gereicht, sein Wasser versiegt nicht". — γ) Im Codex Ottobianus (C) fehlt in 1 Apol. Kap. 65 das neben ὕδατος sinnwidrige καὶ κράματος, wodurch es ebenso wie das „καὶ οἴνου" auch in Kap. 67 als spätere Interpolation erscheint. Harnacks Beweisführung ist so einleuchtend, daß zumindest die Möglichkeit zugegeben werden muß, Justin habe das Wasser als Eucharistieelement nicht abgelehnt.

Wir fassen zusammen: Die Elemente bei der kirchlichen Eucharistie waren im nachapostolischen Zeitalter Brot und Wein. In deren Genuß bestand die kultische gemeinsame Mahlzeit der Christen [1]). Gegenüber den Kreisen, die aus asketischen Beweggründen Wasser benutzten, wurde vorläufig noch eine zuwartende Haltung beobachtet. Es handelt sich dabei aber nicht um die Fortsetzung einer alten Überlieferung, sondern um ein Abbiegen von der ursprünglichen Gepflogenheit aus anderweitigen Erwägungen. In dem Maße, als die Großkirche nach rechts und links feste Schranken errichtete, wurden die Aquarii als Ketzer abgetan. Es hat allerdings den Anschein, als hätten damals auch andere Kirchenchristen, etwa aus Bequemlichkeit, die Wasserkommunion mitgemacht.

d) Über den äußeren Verlauf der Gemeindemahlzeit besitzen wir aus unserer Periode zwei ausführlichere, wenn auch nicht

1) Die Mahlszenen der Katakombenmalereien regen die Frage an, ob die Christen bei ihren gemeinsamen kultischen Mahlzeiten nicht auch den Fisch genossen haben. Man hat früher angenommen, es handele sich dabei um Darstellungen der Eucharistie. (Dagegen: H. Achelis, Das Symbol des Fisches und die Fischdenkmäler der römischen Katakomben, S. 102ff.) Es hat sich aber herausgestellt, daß in den Fischbildern das Speisungswunder festgehalten bzw. das himmlische Freudenmahl abgebildet wird — Christus der Hausherr — (Jos. Wilpert, Fractio panis, S. 86, und Die Malereien der Katakomben Roms, S. 470ff., Tafel 15, 27, 28, 38, 41, 62, 132f., 157, 184, 267). Die Kirchenväter bringen den Fisch in Beziehung zur Taufe und zur Person Christi (Ἰχθύς), aber nicht zum sakramentalen Mahl. Das letzte Wort ist aber hinsichtlich des Fisches trotz der grundlegenden Untersuchung von F. J. Dölger (s. Exkurs) noch nicht gesprochen worden. Sicherlich bildete der Fisch einen beliebten Bestandteil der späteren Agapen, die nach unserer Auffassung mit der Eucharistie nichts zu tun haben — Clemens Alexandrinus (Paedag. II, 1, siehe später) —. In diesem Zusammenhang mag man ihn als die einfache Speise für die Bedürftigen angesehen haben (Harnack). Vgl. Thomasakten 47: „Jesus, der du bedürftig bist wie ein Armer ..., der du die Fische fängst für das Frühstück und die Hauptmahlzeit, der du alle mit wenigem Brot sättigst."

vollständige Schilderungen, die allerdings nicht in allen Punkten übereinstimmen, in der Didache (Kap. 9, 10 und 14) und bei Justin (Apol. 1, Kap. 65, 66 und 67). Beide Berichte heben die Sonntagsfeier aus den übrigen Mitteilungen gesondert heraus[1]), so daß der Eindruck entsteht, man habe die Eucharistie bei den verschiedenen Gelegenheiten verschieden gefeiert. Die Didache bringt zunächst in der Hauptsache Gebete, die vor und nach dem Genuß der Eucharistie gesprochen werden sollen (9 und 10), handelt dann von ganz anderen Dingen[2]), um hernach auf die Sonntagsfeier einzugehen, ohne daß dabei auch nur mit einem Worte angedeutet wird, ob das „Brotbrechen" (XIV, 1) mit der Eucharistie der vorangegangenen Abschnitte identisch sei. Justin schildert vorerst eine Eucharistiefeier im unmittelbaren Anschluß an die Taufe (65), sucht das Wesen jener zu erklären (66), schiebt eine kurze Bemerkung über die Nachwirkung der eben gekennzeichneten Kultusfeier bei den Christen ein[3]) und geht alsdann auf den Gemeindegottesdienst am Herrntag über, wobei er im Unterschied von der Didache die Gleichartigkeit der dabei vollzogenen Eucharistie mit der bei der Taufe gekennzeichneten ausdrücklich hervorhebt[4]). Es besteht kein zwingender Grund, für die Didache nicht das gleiche anzunehmen. Das „Brotbrechen" 14, 1 ist eine andere Ausdrucksweise für Eucharistie, weshalb die Kap. 9 und 10 gemachten Anweisungen auch für die Sonntagsfeier Anwendung finden.

Die Zusammenkunft am Herrntag nahm sohin nach den Angaben der Didache beiläufig folgenden Verlauf: Nur die getauften[5]) Christen finden sich an dem vom Vorsteher dazu bestimmten Orte[6]) ein, ordnen sich zu einer Gemeinschaft um einen Tisch, auf dem Brot und ein Becher mit Wein hingestellt werden. Die Leitung übernimmt der Vorsitzende des Episkopenkollegiums. Nicht die Verkündigung des Evangeliums, die sonst im Dienste der Mission

1) Didach. 14. Justin, Apol. I, 67.

2) Kap. 11 von den Aposteln und Propheten, Kap. 12 von den Zuwandernden, Kap. 13 von der Versorgung der Propheten und Lehrer.

3) 67, 1, 2 bringt zum Ausdruck: Die Nachwirkung der mit der Taufe verbundenen Eucharistie ist so nachhaltig, daß die Christen hernach α) immer wieder davon erzählen, β) die Armen bereitwilligst versorgen — die Notiz ist ganz allgemein gehalten, γ) öfters zusammenkommen, δ) Gott bei allem, was sie genießen, Dank sagen (siehe S. 103).

4) 67, 5: ὡς προέφημεν. 5) 9, 5. 6) Siehe S. 115.

geschieht, erscheint als der eigentliche Zweck der Versammlung. Die Anwesenden sind von ihrem Taufunterricht her mit den Grundtatsachen der christlichen Heilsverkündigung längst vertraut. Sie haben sich vereinigt, um Gott nach ihrer Weise die höchste Ehrenbezeugung zu leisten, die die Juden und Heiden ebenfalls, allerdings fern von der Wahrheit, bekunden, nämlich durch das Opfer, das ihnen selbst zugleich zur Stärkung und Förderung gereichen soll. Das Opfer muß rein sein, d. h. von reinen Menschen dargebracht werden. Infolgedessen dürfen die Teilnehmer an der gottesdienstlichen Veranstaltung durch keinerlei Zwist untereinander uneins geworden sein. Die Feier beginnt damit, daß der Vorsteher an die Anwesenden die Aufforderung richtet, sich von allen Sünden durch ein Bekenntnis frei zu machen. Das geschieht in einem von demselben in aller Namen gesprochenen Gebet[1]). Nach dieser Vorbereitung beginnt das Gemeindemahl, durch das die Gemeindeglieder erst eigentlich zur christlichen Bruderschaft verbunden werden, die Eucharistie. Der Vorsitzende spricht das einleitende Gebet zuerst über dem Becher[2]): „Wir danken Dir, unser Vater, für den heiligen Weinstock Deines Knechtes David, den Du uns durch Deinen Knecht Jesus kundgemacht hast — Dir sei Ehre in Ewigkeit"; hernach über dem Brot: „Wir danken Dir, unser Vater, für das Leben und die Erkenntnis, die Du uns durch Deinen Knecht Jesus kundgemacht hast — Dir sei Ehre in Ewigkeit. Wie dieses gebrochene Brot zerstreut war auf den Hügeln und zusammengeführt Eins wurde, so möge Deine Kirche von den Enden der Erde zu Deinem Reiche zusammengeführt werden. Denn Dein ist die Ehre und die Kraft durch Jesum Christum in Ewigkeit. Amen."

---

1) Das *προεξομολογησάμενοι τὰ παραπτώματα ὑμῶν* (XIV, 1). Dazu X, 6 *εἴ τις οὐκ ἅγιός ἐστιν, μετανοείτω* — nicht im Sinne der späteren „Ohrenbeichte" unter Aufzählung aller Verfehlungen, wofür jede Handhabe fehlt. Die Versammlung wäre sonst zu einem Inquisitionstribunal ausgeartet. Übrigens berichtet sonst keine Quelle aus dieser Zeit von einem solchen Sündenbekenntnis vor der Eucharistie (Harnack, T.U. 2, S. 54).

2) Wie 1 Kor. 10, 16 wird hier der Becher, allerdings nur im Gebet, vorangestellt, aber aus IX, 5 — *μηδεὶς φαγέτω μηδὲ πιέτω* — geht doch hervor, daß zuerst das Brot herumgereicht wurde. Im Gebet wurden beide Elemente vielleicht wegen der unmittelbaren Überleitung zum Verteilungsakt umgestellt. Es geht nicht an, daraus einen eigenen Abendmahlstypus, bei dem der Kelch an den Anfang gestellt wurde, abzuleiten.

Darauf bricht er das Brot und reicht es herum; ebenso läßt er den Becher mit dem Wein kreisen. Brot und Becher machen einigemal die Runde[1]). Der Vorsitzende erhebt sich nun zum Schlußgebet: „Wir danken Dir, heiliger Vater, für Deinen heiligen Namen, den Du in unseren Herzen hast wohnen lassen, für die Erkenntnis, den Glauben und die Unvergänglichkeit, die Du uns durch Deinen Knecht Jesus kundgetan hast. Dir sei Ehre in Ewigkeit. Du, allmächtiger Herrscher, hast alles erschaffen um Deines Namens willen. Speise und Trank hast Du den Menschen zur Nießung gegeben, damit sie Dir danken; uns aber hast Du mit geistiger Speise und Trank und ewigem Leben durch Deinen Knecht begnadet. Vor allem danken wir Dir, daß Du so mächtig bist. Dir sei Ehre in Ewigkeit. Gedenke Herr Deiner Kirche, daß Du sie vor allem Bösen erlösest und sie in Deiner Liebe vollendest. Führe sie, die geheiligte, von den vier Winden zu Deinem Königreich, das Du bereitet hast, zusammen — denn Dein ist die Macht und die Ehre in Ewigkeit. — Kommen möge die Gnade und vergehen möge diese Welt. Hosianna dem Gott Davids. Wer heilig ist, trete herzu, wer es nicht ist, tue Buße[2]). Maranatha! Amen[3])." War ein Prophet zugegen, so überließ ihm der Vorsitzende[4]), mit einem freien Dankgebet die Eucharistie zu beschließen[5]).

In den Gemeinden, die Justin vorschweben, vollzog sich die Sonntagsfeier in folgender Weise[6]): „Alle zur Gemeinde in Stadt und Land Gehörenden eilen, sofern sie nicht durch einen zwingenden Grund daran verhindert sind, herbei, um an dem vom Vorsteher bestimmten Ort gemeinsam den Herrn zu ehren. Diese Veranstaltung bildet für alle insofern den Höhepunkt der Woche, als sie sich hierbei zur christlichen Gemeinschaft im eigentlichen Sinne des Wortes zusammenschließen. Den ersten Teil der Feier bildet die Wortverkündigung. Der Lektor bringt Stücke aus den

1) So erklärt sich vielleicht das umstrittene „*μετὰ δὲ τὸ ἐμπλησθῆναι*".

2) Die dunkle Wendung: *εἴ τις ἅγιός ἐστιν ἐρχέσθω* ist wohl im Blick auf die Endzeit zu verstehen, in der nur die Heiligen vor dem Untergang bewahrt bleiben werden, während den anderen noch Zeit gelassen wird, Buße zu tun.

3) Die Gebete stehen Kap. 9 und 10.

4) Ein Vorsitzender ist zwar nirgends genannt, aber es liegt in der Natur der Sache, daß man ihn bestellte.

5) X, 7. 6) 1. Apolog, Kap. 67.

Evangelien[1]) oder den Propheten zur Verlesung. Die Wahl des Stoffes[2]) war mit Rücksicht auf die sich daran schließende Ansprache des Vorstehers erfolgt. Es sind praktische Ermahnungen, die wohl auch im Hinblick auf das bevorstehende Herrnmahl aus dem eben gehörten Schriftwort herausgeholt werden. Darauf erheben sich die Anwesenden zum Gebet, das im Chor gesprochen wird[3]). Die bereitgehaltenen Elemente der Eucharistie, Brot und Wein, der mit Wasser gemischt wird, werden nun vor den Vorsteher gestellt. Durch den Friedenskuß bekunden die Teilnehmer an der Feier die ungetrübte Harmonie ihrer Gemeinschaft[4]). Der Leiter der Versammlung ‚sendet daraufhin Lob und Preis dem Vater des Alls im Namen des Sohnes und des heiligen Geistes empor und bringt tiefen Dank dafür zum Ausdruck, daß Gott sie dessen für würdig gehalten habe'[5])." Mit einem lauten „Amen" bekennen sich die Anwesenden zu dem Inhalt des Gebetes. Brot und Wein werden nun unter die Anwesenden verteilt; es nimmt so die Gemeindemahlzeit ihren Verlauf. Um nun noch die innere und äußere Einheit der ganzen Gemeinde zur Geltung zu bringen, tragen die Diakone den Abwesenden deren Anteil an den konsekrierten Elementen ins Haus. Zum Schluß wird dem Vorsteher eine Kollekte für die Bedürftigen in der Gemeinde eingehändigt.

Vergleichen wir die beiden Berichte in der Didache und bei Justin miteinander, so ergeben sich folgende Abweichungen: *α*) Die Didache erwähnt nicht die der Eucharistie vorangehende Wortverkündigung. *β*) Sie erwähnt mit keinem Wort den Leiter der Versammlung, während Justin den Vorsteher besonders herausstreicht. *γ*) Justin weiß nichts von dem Sündenbekenntnis, die Didache nichts vom Friedenskuß. *δ*) Justin scheint auf den festen Wort-

1) *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων* (67, 3) werden 66, 3 *εὐαγγέλια* genannt.

2) Das *μέχρις ἐγχωρεῖ* (67, 3) ist wohl in dem Sinne zu verstehen: „soweit der Text für die Predigt in Betracht kommt".

3) 67, 5 *εὐχὰς πέμπομεν*; gemeinsam gesprochenes Gebet im Unterschied von dem Einzelgebet des Vorstehers.

4) Aus 65, 2 scheint hervorzugehen, als ob der Friedenskuß nur bei der Eucharistie nach der Taufe üblich gewesen sei; allein Tertullian stellt De oratione, Kap. 18, die Frage: „Kann ein Gebet bei Versagung des heiligen Kusses vollständig sein?"; woraus ersichtlich ist, daß der Friedenskuß zu jedem Gottesdienst gehörte.

5) Das ganze Stück aus 65, 2, 3.

laut der Gebete, worauf die Didache pocht, keinen Wert zu legen. ε) Die Didache betont den Opfercharakter der Eucharistie, Justin die Dankesschuld der Gemeinde. ζ) Justin räumt den Propheten keine bevorzugte Stellung ein. η) Die Didache berichtet nichts über die Verteilung der Elemente an die Abwesenden.

Die Unstimmigkeiten zwischen den beiden Berichterstattungen sind nicht so unüberbrückbar, zumal wenn man bedenkt, daß beide bei annähernder Gleichzeitigkeit verschiedenartige Verhältnisse voraussetzen. α) Wenn auch die Didache die Wortverkündigung nicht erwähnt, so ist damit nicht gesagt, daß sie nicht doch am Sonntag stattgefunden hat. β) Wir haben früher darauf hingewiesen, daß der Gottesdienst nach der Didache ebenfalls einen Leiter voraussetzt, mag er auch nicht besonders hervorgehoben sein. Freilich muß dabei beachtet werden, daß der monarchische Episkopat außerhalb des Gesichtskreises der Didache, die sich noch mit den Charismatikern auseinandersetzt, liegt, während Justin diese Einrichtung als eine bereits eingebürgerte hinnimmt. γ) Dem Sündenbekenntnis und dem Friedenskuß liegt dieselbe Zweckbestimmung zugrunde, die Herbeiführung des Bruderbundes. δ) Auch die Didache versteift sich nicht, wie das den Propheten eingeräumte Zugeständnis zeigt, auf feste Gebetsformulare. ε) Die eine Auffassung der Eucharistie schließt die andere nicht aus. ζ) In der Frage der Charismatiker vertritt Justin bereits eine spätere Etappe der Entwicklung. η) Die Didache schließt die Verteilung der konsekrierten Gaben an die Abwesenden nicht aus, da sie in diesem Falle wohl auf Vollständigkeit nicht Anspruch erhebt.

In der entscheidenden Frage, auf die es uns ankommt, stimmen die Didache und Justin überein. Die am Sonntag gefeierte Eucharistie bildet als gemeinsame kultische Mahlzeit der gesamten Gemeinde den Höhepunkt des kirchlichen Lebens. Sie wird nach einer bestimmten Ordnung in bezug auf Leitung und Verlauf vollzogen, wodurch sie erst eigentlich in den Mittelpunkt des Gemeindelebens rückt. Wer sich dieser Einrichtung fügt, gilt als vollgültiges Glied der Gemeinde, wer sie ablehnt, ist als Ketzer abgetan. Wir verstehen es nun, wenn für Ignatius als Erkennungszeichen derer, die wohl „Christen heißen, aber es nicht sind", der Grundsatz gilt[1]:

1) Ad. Magn. IV: *διὰ τὸ μὴ βεβαίως κατ' ἐντολὴν συναθροίζεσθαι.*

„Sie halten Zusammenkünfte nicht in fester Ordnung nach Vorschrift." Eucharistien sind, wie wir früher erwähnt haben[1]), auch an Wochentagen in kleinerem Kreis abgehalten worden. Es unterliegt keinem Zweifel, daß die äußere Ordnung hierbei die gleiche war als am Sonntag, was durch die Forderung der Beglaubigung dieser Veranstaltungen durch die Gemeindeleitung gegeben erscheint[2]).

5. Wie wurde die Eucharistie als die gemeinsame kultische Mahlzeit der Christen religiös-theologisch ausgedeutet? Die Erwägungen bewegen sich in einer zweifachen Richtung: Es wird einerseits der Charakter der Feier als einer Darbringung an Gott betont und andererseits ihre Wirkung in der Erweisung göttlicher Lebenskräfte an ihre Teilnehmer näher bestimmt. Diese beiden Linien laufen nebeneinander her, wobei man den Eindruck nicht los wird, daß ein Ausgleich zwischen ihnen nicht ohne weiteres erreicht ist. Das hat seinen Grund in der Verschiedenheit ihrer Herkunft. Während bei der Hervorhebung des Opfercharakters der Eucharistie offenbar alttestamentliche Vorstellungen trotz der scharfen Abwehr des Judentums nachwirken, wurzeln die sakramentalen Erwartungen im hellenistischen Mysterienwesen. Daneben klingt die Grundstimmung aus der Anfangszeit noch nach. Wir wollen versuchen, diese verschlungenen Gedankengänge im einzelnen näher klarzustellen:

a) Die ursprünglich mit dem Herrnmahl verknüpften eschatalogischen Hoffnungen sind zwar zurückgetreten, aber doch noch vorhanden. In der Didache klingt das Dankgebet für die Eucharistie in das „Maran atha"[3]), den Stoßseufzer der unter irdischem Druck stehenden Gemeinde an den Herrn um seine baldige Wiederkehr, aus. Und im Schlußkapitel der Schrift (XVI) werden den christlichen Lesern alle Begleitumstände zum Bewußtsein gebracht, woran sie erkennen sollen, daß die Erfüllung der Bitte „Vergehen möge diese Welt"[4]) unmittelbar bevorsteht. Damit werden die Parusieerwartungen, denen der Herr beim letzten Abendmahl zweifels-

1) Siehe S. 30ff.

2) Der Verlauf der beiden eucharistischen Gottesdienste, über die Justin berichtet — Kap. 65 und 67 — ist der gleiche.

3) Maran atha = Herr, komm; 1 Kor. 16, 22 und Apok. 22, 20.

4) X, 6: παρελθέτω ὁ κόσμος οὗτος.

ohne Ausdruck gegeben hat[1]) und die in den ersten Christengemeinden einen starken Wiederhall gefunden hatten[2]), festgehalten.

b) Wir haben in anderem Zusammenhang die Vermutung ausgesprochen, daß das Herrnmahl bereits in der Urgemeinde nach und nach erst neben und dann an die Stelle des alttestamentlichen Opfers getreten sei[3]). Im nachapostolischen Zeitalter ist diese Gleichsetzung bereits vorbehaltlos vollzogen. Der Verfasser des 1. Klemensbriefes erblickt in der zu den festgesetzten Zeiten erfolgten Darbringung der nach Gottes allerhöchstem Rat angeordneten Opfer ein Mittel, um „wohlgefällig und selig" zu werden[4]). Der Verfasser hat die alttestamentlichen Einrichtungen im Auge. Wenn er nun aber bald darauf die korinthische Gemeinde davor warnt, „jene, die untadelig und heilig die Gaben darbringen"[5]), aus dem Bischofsamt zu entfernen, so gehen bei ihm das alttestamentliche Opfer und die Eucharistie unwillkürlich ineinander über. Justin wird im Dialog noch deutlicher: „Vorwegnehmend hat Gott es bezeugt, daß alle im Namen Jesu Christi dargebrachten, von diesem angeordneten Opfer, die von den Christen allerorts geschehen, und das bezieht sich auf die Eucharistie des Brotes und Kelches, ihm wohlgefällig seien[6])." Er fährt fort: „Nur die von Würdigen dargebrachten Gebete und Danksagungen sind vollkommen und Gott wohlgefällig. Dergleichen allein haben die Christen darzubringen gelernt, nämlich bei dem Andenken an ihre trockene und feuchte Speise[7]), wobei ‚der Leiden, die der Sohn Gottes ihretwegen erlitten hat, gedacht wird." An einer anderen Stelle erklärt

1) Siehe S. 23f. 2) Siehe S. 77f. 3) Siehe S. 46f.

4) Kap. 40, 4: *οἱ τοῖς προστεταγμένοις καιροῖς ποιοῦντες τὰς προσφορὰς αὐτῶν εὐπρόσδεκτοί τε καὶ μακάριοι.*

5) Kap. 44, 4.

6) Dialogus cum Tryphone, Kap. 117, Ottos Corpus II, S. 416f.: *πάσας διὰ τοῦ ὀνόματος τούτου θυσίας, ἃς παρέδωκεν Ἰησοῦς Χριστὸς γίνεσθαι, τουτέστιν ἐπὶ τῇ εὐχαριστίᾳ τοῦ ἄρτου καὶ τοῦ ποτηρίου, τὰς ἐν παντὶ τόπῳ τῆς γῆς γινομένας ὑπὸ τῶν Χριστιανῶν, προλαβὼν ὁ θεὸς μαρτυρεῖ εὐαρέστους ὑπάρχειν αὐτῷ.* Das *προλαβών* bezieht sich auf die alttest. Weissagungen über das Opfer, bes. Mal. 1, 11.

7) Das *ἐπ' ἀναμνήσει τῆς τροφῆς αὐτῶν ξηρᾶς καὶ ὑγρᾶς* 117, 6 (Otto a. a. O., S. 418) kann sich in Analogie an 117, 1 und 41, 3 und in Anbetracht der Erwähnung des Leidens Christi nur auf Brot und Kelch beziehen. Diese Redewendung ist offenbar zur Gegenüberstellung von „Speis- und Trankopfer" gewählt.

er „das Opfer des Weizenmehles“ geradezu für „ein Vorbild des Brotes der Eucharistie“, wobei er in Anlehnung an Lev. 14, 10 den Vergleich noch dahin ausführt: im Alten Testament das Weizenmehlopfer für die vom Aussatz Gereinigten, im Neuen die Eucharistie zur Erinnerung an das uns von jeder Sünde reinigende Leiden Christi[1]). Justin hält demnach daran fest, daß die im Alten Testament, besonders bei Maleachi 1, 11 geforderten und geweissagten „reinen und Gott wohlgefälligen“ Opfer erst in der Eucharistie der Christen ihre Verwirklichung gefunden haben[2]). — Und in der Didache wird die Forderung des am Herrntag vor der Eucharistie vorzunehmenden Sündenbekenntnisses erhoben, „damit Euer Opfer rein sei“[3]). Es ist hier das gleiche Stichwort wie bei Justin aufgegriffen, und es unterliegt keinem Zweifel, daß damit auf die Erfüllung alttestamentlicher Verheißungen angespielt wird, zumal wenn man die Begründung berücksichtigt: „An jedem Orte und zu jeder Zeit soll man mir ein reines Opfer darbringen, hat der Herr gesprochen[4]).“

Aus dieser Auffassung ergibt sich die weitere Folgerung, daß die Eucharistie zugleich als die Feier der Schließung des Neuen Bundes anzusehen ist. Es erscheint nur auffallend, daß dieser Gedanke, der in der Anfangszeit, als die Auseinandersetzung mit dem Judentum das brennendste Problem für die junge Christenheit bildete, im Mittelpunkt der Erörternng stand[5]), in unserem Zeitalter in den Hintergrund getreten ist. Bei den grundsätzlichen Darlegungen über das Wesen der Eucharistie[6]) wird die Bundesschließung meist überhaupt nicht erwähnt. Justin läßt aus den Einsetzungsworten den Hinweis

1) Kap. 41, 1 (Otto[8], Corpus II, S. 138): *ἡ τῆς σεμιδάλεως προσφορὰ τύπος ἦν τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας.* Vgl. P. G. Wetter, Altchristliche Liturgien I, S. 144. Wie sehr man sich in dem Gedanken bewegte, daß die christliche Gemeinde ihr Opfer mit Brot darbringt, ersieht man z. B. daraus, daß Ignatius durch sein Martyrium „als reines Brot Christi, als Opfer für Gott, erfunden sein möchte“ (Röm. 4, 1, 3).

2) Vgl. 117, 4. Die Ablehnung anderweitiger jüdischer Erklärungsversuche.

3) 14, 1: *ὅπως καθαρὰ ἡ θυσία ὑμῶν ᾖ.*

4) Maleachi 1, 11. Vgl. dazu Harnack a. a. O., S. 55. Die 1 Petr. 2, 5 geforderten „Gott wohlgefälligen Opfer“ sind geistig gemeint, wogegen in den oben besprochenen Stellen die Eucharistie als ein sichtbar dargebrachtes Opfer den alttestamentlichen Opfern gegenübergestellt wird.

5) Siehe S. 39ff.

6) z. B. Ignatius, Didache 9, 10; Justin, Apol. I, 32, 66.

auf die Bundesschließung fort (66, 5)[1]). Das Herrnmahl wird eben mit nicht-jüdischen religiös-theologischen Erwägungen in Verbindung gebracht. Das prägt sich auch in der scharfen Abgrenzung gegenüber dem Judentum aus[2]).

In dem Begriff des Opfers liegt zugleich die Darbringung von Gaben an Gott als Ausdruck seiner Ehrung mit eingeschlossen. Die jüdischen Opfer wurden in diesem Sinne verstanden. Es konnte nicht ausbleiben, daß die christliche Gemeinde, die die alttestamentlichen Opfer durch die Eucharistie ersetzt hat, unwillkürlich auch diese Vorstellung mit dem Herrnmahl verknüpfte. Der Opfercharakter der Eucharistie kam in der kultischen Ausgestaltung der Feier zur Geltung. Die dabei verwendeten Elemente, Brot und Wein, waren als „Gaben“[3]) der Gemeindeglieder gedacht, die der Vorsteher darbrachte[4]). Damit hängt zusammen, daß in weiterer Folge die Vorrechte des Priesters auf den Vorsitzenden der Gemeindeeucharistie übertragen wurden. Der Wortverkündiger rückte zum Liturgen auf, der durch eine bestimmte Geste, das Emporheben von Brot und Kelch, die Darbringung der Gaben symbolisch ausdrückte. In der mit der sonntäglichen Eucharistie verbundenen Armenkollekte[5]) klingt ebenfalls der Opfergedanke an.

1) W. Bousset, Die Evangelienzitate Justins des Märtyrers, S. 112.

2) Im Barnabasbrief und in Justins Dialog wird mit dem Judentum, das nach der Grundauffassung der beiden seiner bevorzugten Stellung infolge der Verwerfung Jesu Christi verlustig gegangen sei, grundsätzlich aufgeräumt. Alle Heilsverheißungen des Alten Bundes beziehen sich auf die Christen. „Ein neuer Bund, ein neues Gesetz ist jetzt von Zion ausgegangen“ (Dialog 24, 1). Dazu Barnabas bes. 4, 8; 6, 19; 10; 13. Didache 8, 1 Juden-Heuchler. Ignatius, Magn. 10, 3: Es ist unstatthaft, *ἰουδαΐζειν*; Philad. 6, 1: „Wenn jemand Euch mit jüdischer Auslegung kommt, so hört nicht auf ihn.“ Aristides 14, 4: „Die Juden sind von der richtigen Erkenntnis abgeirrt.“

3) 1. Klemensbrief 44, 4. *τὰ δῶρα.*

4) Ebd. *προσενεγκόντας.*

5) Justin, Apol. I, 67, 6; vgl. S. 129, G. P. Wetter, Altchristliche Liturgien II: Die christlichen Opfer, der an der überkommenen Auffassung der Agapen als Ausspeisung der Armen durch die Wohlhabenden in der Gemeinde festhält, erblickt die Darbringung geradezu in diesen Gaben an die Unbemittelten. „Gott wurden zwar die Gaben geopfert, sie wurden aber nicht im Feuer zerstört, sondern beim gemeinsamen Mahl genossen, unter die armen Brüder verteilt“ (S. 101). W. spielt hier auf Justin, Apol. I, 13, an, welche Stelle er jedoch unrichtig deutet (siehe S. 103). Aus den entscheidenden Worten 67, 6 läßt sich nichts für W.s Auffassung herauslesen.

Daneben besteht der Grundsatz zurecht: „Gebete und Danksagungen sind, wenn sie von würdigen Personen dargebracht werden, allein vollkommene und Gott angenehme Opfer[1])." Die ursprüngliche Bedeutung des Begriffes „Eucharistie" weist darauf hin. Das Herrnmahl gilt als eine besondere Gelegenheit für die Gemeinde, Gott, dem Spender aller guten und vollkommenen Gaben, zu danken, ihn zu loben und zu ehren. Die Abendmahlsgebete in der Didache werden jedesmal mit einem „Wir danken dir, Vater"[2]) eingeleitet; die Sonntagsfeier steht sowohl in der Apostellehre als auch bei Justin im Zeichen des Dankes[3]). Um noch ein anderes Zeugnis anzuführen: Ignatius fordert die Epheser auf, öfters zusammenzukommen „zur Eucharistie Gottes und zum Lobpreis"[4]).

c) Im Dankgebet, das die Didache vor der Eucharistie anordnet, wird „das Leben und die Erkenntnis, die du uns durch deinen Knecht Jesus kundgetan hast"[5]), hervorgehoben, und in dem nach der Feier in Aussicht genommenen Gebet wird zur Erkenntnis noch der Glaube und die Unsterblichkeit „die du uns kundgetan hast durch deinen Knecht Jesus"[6]), hinzugefügt. Diese hohen Gaben Gottes bringt sich die Gemeinde zunächst losgelöst von der Eucharistie zum Bewußtsein und nimmt nur den Höhepunkt ihres kultischen Lebens, den eben das Herrnmahl bildet, zum äußeren Anlaß, um Gott dafür Dank zu sagen. Aber sie bleibt bei dieser Betrachtung nicht stehen. Bereits in dem Schlußgebet der Didache vollzieht sich, vielleicht mehr unbewußt, diese Wendung. Zuerst wird Gott gedankt, daß er, wie gesagt, Glauben, Erkenntnis und ewiges Leben durch Christum kundgetan hat, und unmittelbar darauf folgt der Dank dafür, daß „du gnädig gespendet geistliche Speise und Trank und ewiges Leben durch deinen Knecht"[7]). Hier wird bereits deutlich das ewige Leben mit der Eucharistie als solcher in

1) Justin, Dialog, Kap. 117. Vgl. S. 103, 1 Petr. 2, 5.

2) IX, 2, 3; X, 1.

3) Did. XIV, 1: *εὐχαριστήσατε.* Justin, Apol. I, 67, 5: *ὁ προεστὼς εὐχὰς ὁμοίως καὶ εὐχαριστίας, ὅση δύναμις αὐτῷ, ἀναπέμπει καὶ ὁ λαὸς ἐπευφημεῖ λέγων τὸ Ἀμήν.*

4) 13, 1: *εἰς εὐχαριστίαν θεοῦ καὶ εἰς δόξαν.*

5) IX, 3: *ὑπὲρ τῆς ζωῆς καὶ γνώσεως.*

6) X, 2: *ὑπὲρ τῆς γνώσεως καὶ πίστεως καὶ ἀθανασίας.*

7) X, 3: *ἡμῖν ἔδωκας πνευματικὴν τροφὴν καὶ ποτὸν καὶ ζωὴν αἰώνιον διὰ τοῦ παιδός σου.*

Verbindung gebracht. Nur noch ein Schritt, und es wird die Erlangung der Unsterblichkeit als unmittelbare Wirkung des Eucharistiegenusses verstanden. Die geistige Gabe Gottes wurde zur sakramentalen, die Gemeindefeier des Herrnmahls zum Mysterium.

d) Ignatius vollzog diesen Wandel, indem er die Eucharistie geradezu als „die Arznei der Unsterblichkeit, die Medizin, die den Tod verhindert“ [1]), bezeichnet. Es muß demnach jeder Christ Brot und Wein des Herrnmahles in sich aufnehmen, um daraus die Gewißheit zu schöpfen, daß ihm ewiges Leben zuteil werden wird. Mit der Eucharistie werden sohin überirdische Kräfte vermittelt, durch die die Vergänglichkeit des irdischen Daseins ihre Überwindung erfährt. Unter diesen Umständen ist es wohl verständlich, wenn der Verfasser des zweiten Klemensbriefes die Christen auffordert, häufig zusammenzukommen, „damit sie sich zum Leben versammeln“ [2]), und Ignatius den Irrlehrern rät, „das Liebesmahl zu halten, damit auch sie auferstünden“ [3]).

Es ist kein Zufall, daß gerade damals Ewiges Leben und Eucharistie in enge Verbindung zueinander gebracht wurden. Im Mittelpunkt der religiös-theologischen Erörterungen steht die Frage nach der Unvergänglichkeit des persönlichen Daseins des einzelnen, was nach der weit verbreiteten Auffassung des nachapostolischen Zeitalters mit der Auferstehung des Fleisches gleichbedeutend war. Es sind dies hellenistische und nicht jüdische Erwartungen. Die Leugnung der Auferstehung gilt als eine der schwersten Ketzereien. „Keiner von uns soll sagen, daß dies Fleisch nicht gerichtet wird und nicht auferstehe“. Damit leitet der zweite Klemensbrief seine Polemik gegen die Zweifler ein [4]). „An einem solchen Leben und Unvergänglichkeit vermag das Fleisch Anteil zu haben, wenn es sich dem heiligen Geist einfügt“ [5]), stellt er den Gläubigen in sichere Aussicht. Im Hirt des Hermas wird der gleiche Gedanke erwogen: „Jedes Fleisch wird seinen Lohn empfangen, in dem der

1) Ephes. 20, 2: *φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοσις τοῦ μὴ ἀποθανεῖν.* Röm. 7, 3: *ἄρτον θεοῦ θέλω, καὶ πόμα θέλω τὸ αἷμα αὐτοῦ, ὅ ἐστιν ἀγάπη ἄφθαρτος.*

2) 17, 3: *συνηγμένοι ὦμεν ἐπὶ τὴν ζωήν.*

3) Smyrn. 7, 2: *συνέφερε δὲ αὐτοῖς ἀγαπᾶν, ἵνα καὶ ἀναστῶσιν.*

4) IX, 1: *καὶ μὴ λεγέτω τις ὑμῶν, ὅτι αὕτη ἡ σάρξ οὐ κρίνεται οὐδὲ ἀνίσταται.*

5) XIV, 5: *τοσαύτην δύναται ἡ σὰρξ αὕτη μεταλαβεῖν ζωὴν καὶ ἀφθαρσίαν κολληθέντος αὐτῇ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου.*

heilige Geist Wohnung nimmt“[1]) und „Siehe zu, daß niemals dein Herz der Gedanke beschleicht, dieses dein Fleisch sei vergänglich[2]).“ Auch die „rationalistischen“ Apologeten denken in dieser Frage nicht anders. „Und deshalb[3]) sind wir auch vom Glauben erfüllt, daß nach der Vollendung aller Dinge die Auferstehung der Leiber erfolgen werde“[4]), führt Tatian den Hellenen zu Gemüte. Und Athenagoras verfaßt geradezu eine Abhandlung „Über die Auferstehung der Toten“[5]). „Der aus Seele und Leib bestehende Mensch muß in Ewigkeit fortdauern. Dies ist aber unmöglich, wenn er nicht aufersteht[6]).“ In den oben angeführten Stellen wird bereits angedeutet, in welcher Weise das Fortleben gedacht wird: Der das Fleisch belebende Geist bewirkt seine Auferstehung. Athenagoras kennzeichnet den Zustand im Jenseits des näheren: „Nicht als Fleisch, obwohl wir Fleisch noch haben werden, sondern als himmlischer Geist[7]).“ Und nach Tatian kommt es darauf an, daß das durch die Dämonen gestörte Gleichgewicht zwischen Seele und Fleisch wieder hergestellt werde: „Die Seele ist das Band des Fleisches und das Fleisch der Träger der Seele[8]).“ Das soteriologische Interesse der christlichen Theologen wird sohin auf die Fragestellung nach der Durchdringung des Fleisches mit transzendentalen Kräften gerichtet[9]).

Sobald das Erlösungswerk Christi unter dem Gesichtswinkel der Unsterblichkeit des einzelnen betrachtet wurde, konnte es unter diesen Umständen nicht ausbleiben, daß es in diese Gedankengänge mithineingestellt wurde. Nun ergab sich hierfür sofort folgende Erwägung: Wenn Jesus unser Erlöser sein soll, so muß er, soweit unser Fleisch dabei in Betracht kommt, selbstverständlich selbst als voller Mensch mit Fleisch und Blut auf Erden erschienen sein. Bei Ignatius kehrt in Weiterführung der johanneischen Polemik

1) Sim. V, 7, 1. 2) Ebd. V, 7, 2.

3) Weil die Materie von Gott erschaffen ist (V).

4) Ad Graecos VI: *σωμάτων ἀνάστασιν ἔσεσθαι πεπιστεύκαμεν.* (Ausg. Ed. Schwartz, S. 6.)

5) Otto, Corpus apologetarum VII, S. 186—291,

6) XV, 20. Otto, S. 248.

7) Supplic. XXXI, 15: *οὐχ ὡς σάρκες, κἂν ἔχωμεν, ἀλλ᾽ ὡς οὐράνιον πνεῦμα μενοῦμεν* (Otto, S. 164).

8) a. a. O. XV: *δεσμὸς τῆς σαρκὸς ψυχή, σχετικὴ δὲ τῆς ψυχῆς ἡ σάρξ.*

9) Vgl. Hirt des Hermas, Sim. V, 6, 5.

gegen die Doketisten die Mahnung immer wieder, sich vor solchen Irrlehrern zu hüten, die Jesu Wandel im Fleisch leugnen: „Verstopfet Eure Ohren, wenn jemand zu Euch redet ohne Jesum Christum, der wahrhaft geboren wurde, aß und trank, wahrhaft unter Pontius Pilatus gelitten hat, wahrhaft gekreuzigt wurde und starb [1]).“ Er bezeichnet es geradezu als Blasphemie, wenn man Christum nicht „als Fleischträger bekennt“ [2]). Polykarp hält an der gleichen Auffassung fest: „Jeder, der nicht bekennt, Jesus Christus sei im Fleisch gekommen, ist ein Antichrist [3]).“ — Weshalb wird ein solcher Nachdruck auf die Tatsache gelegt, daß Jesus „im Fleische“ auf Erden erschienen ist? Weil nur unter dieser Voraussetzung Christi Leiden seinen Zweck beim Erlösungswerk erfüllen konnte. „Wegen der Liebe, die er zu uns hatte, gab Jesus Christus, unser Herr, nach Gottes Willen sein Blut für uns, sein Fleisch für unser Fleisch, seine Seele für unsere Seele dahin [4]).“ Im Barnabasbrief wird dieser Gedanke des ersten Klemensbriefes näher bestimmt. „Der Herr hat sein Fleisch der Zerstörung überlassen, damit wir durch die Vergebung der Sünden geheiligt würden [5]).“ Das ist der Weg „zur Vernichtung des Todes und zur Erweisung der Auferstehung“ [6]). Wir haben früher hervorgehoben, daß das ewige Leben zustande kommt, indem das Fleisch durch den Geist vor der Vernichtung bewahrt wird. Jesus bewirkt dies bei seinen Jüngern. Zuvor mußte dieser Zustand bei ihm selbst hergestellt sein. „Ich weiß es und glaube daran, daß er auch nach der Auferstehung im Fleische ist. . . . Nach der Auferstehung aß und trank er mit den Jüngern wie ein Fleischlicher, wiewohl er geistlich mit dem Vater vereinigt war“, führt Ignatius aus [7]). —

1) Trall. 9, 1. Der Nachdruck liegt auf dem *ἀληθῶς*. Dazu Smyrn. 1, 1, 2: *κατὰ σάρκα, ἐν σαρκί.*

2) Smyrn. V, 2: *μὴ ὁμολογῶν αὐτὸν σαρκοφόρον.* Dazu 6, 1. Das Gericht den Engeln angedroht, wenn sie nicht an das Blut Christi glauben.

3) VII, 1: *ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι.*

4) 1. Klemensbrief 49, 6.

5) V, 1: *εἰς τοῦτο ὑπέμεινεν ὁ κύριος παραδοῦναι τὴν σάρκα εἰς καταφθοράν, ἵνα τῇ ἀφέσει τῶν ἁμαρτιῶν ἁγνισθῶμεν*; dazu V, 11 und VI, 7, 14.

6) V, 6; dazu 2. Klemensbrief 14, 3, 4: Die Kirche das Fleisch, Christus der Geist; deshalb „der gegen das Fleisch frevelt, frevelt gegen die Kirche“.

7) Smyrn. III, 1, 3: *ὡς σαρκικός, καίπερ πνευματικῶς ἡνωμένος τῷ πατρί*; dazu XII, 2.

Jesus ist demnach im Fleisch erschienen, um bei den Seinigen zu bewirken: Sündenvergebung, Vernichtung des Todes und ewiges Leben. Darin besteht sein Erlösungswerk, zu dem die Eucharistie in Beziehung gebracht wird.

Das Gemeindemahl der Eucharistie ist zunächst eine Erinnerungsfeier an das Erlösungswerk des Herrn, das er durch seinen Kreuzestod besiegelt hat. So deutet Justin Jes. 33, 16, in welcher Stelle er einen Hinweis auf die Eucharistie erblickt, als Aufforderung „zur Erinnerung an die Fleischwerdung Christi um seiner Gläubigen willen, derentwegen er auch gelitten hat“[1]). Aber dabei bleibt die Betrachtung nicht stehen. Eucharistie und Erlösung werden noch unmittelbarer miteinander verbunden. In der Mahnung des Ignatius „Lasset Euch neuschaffen durch den Glauben, der das Fleisch des Herrn ist, und durch die Liebe, die das Blut Jesu Christi ist“[2]), wird die seelische Erneuerung des Menschen von der persönlichen Aneignung hoher sittlicher Werte abhängig gemacht; aber es muß auffallen, daß diese, wenn auch in übertragenem Sinne, mit den beiden entscheidenden Begriffsbestimmungen der Eucharistie gleichgesetzt werden. Der Verfasser bewegt sich eben gedanklich ganz im Vorstellungskreis des Mysteriums der Eucharistie, weshalb er auch von da seinen Vergleich herholt. Unter diesen Umständen konnte es nicht ausbleiben, daß das Verhältnis zwischen den subjektiv erworbenen seelischen Qualitäten und den objektiv im Herrnmahl dargebotenen Elementen auch umgekehrt und der Nachdruck auf diese gelegt wurde. Von der Wirkung des Genusses des Brotes und Weines der Eucharistie wird es abhängig gemacht, ob einem die durch Christi Erlösungswerk erworbenen Güter zuteil werden oder nicht. Es ist nicht die Betrachtungsweise, sondern eine neben andern. Die Selbstverantwortung des einzelnen, durch sittliches Streben in den Besitz überirdischer Güter zu gelangen, wird keineswegs irgendwie herabgestimmt; aber daneben läuft die andere Auffassung, daß die Teilnahme an der Eucharistie jene vermittele. Der Unstimmigkeiten zwischen der einen und der anderen Betrachtungsweise ist man sich gar nicht recht

1) Dialogus 70: *εἰς ἀνάμνησιν τοῦ σεσωματοποιῆσθαι αὐτὸν διὰ τοὺς πιστεύοντας εἰς αὐτόν.*

2) Trall. 8, 1: *ἀναπτίσασθε ἑαυτοὺς ἐν πίστει, ὅ ἐστιν σάρξ τοῦ κυρίου, καὶ ἐν ἀγάπῃ, ὅ ἐστιν αἷμα Ἰησοῦ Χριστοῦ.*

bewußt. Beide wurzeln in verschieden gerichteten religiösen Bedürfnissen, die unausgeglichen die Menschenseele durchziehen. In unserem Falle handelt es sich um die Frage, auf welche Weise der Christ Sündenvergebung, Vernichtung des Todes und ewiges Leben erlangt. Einerseits schärft die Seelsorge in Predigt und Unterricht es immer wieder von neuem ein, daß es bei jedem einzelnen auf seine persönliche Entscheidung ankomme, ob er der durch Christus erschlossenen Erlösung teilhaftig werden könne[1]), andererseits wird der Genuß der Eucharistie als Voraussetzung hierfür gewertet. In den Thomasakten reicht der Apostel dem Weibe, in dem der Dämon gewohnt hat, das Brot der Eucharistie mit den Worten: „Gereiche dir dies zur Vergebung von Sünden und ewigen Vergehungen“[2]), und über den Elementen betet er: „Möge uns dein Leib zur Erlösung und dein Blut zur Sündenvergebung werden[3]).“ So ist die Vorbedingung dafür geschaffen, daß die Eucharistie zur „Arznei der Unsterblichkeit“[4]) wird.

e) Bei der religiös-theologischen Ausdeutung der Eucharistie müssen wir die beiden Betrachtungsweisen auseinander halten: Das Herrnmahl ist einerseits die Erinnerungsfeier der Gemeinde an das Erlösungswerk Christi, und die Teilnahme an ihm verbürgt andererseits die Heilswirkungen des Todes und der Auferstehung des Herrn. Wir haben früher darauf hingewiesen, welches entscheidende heilsgeschichtliche Interesse man an der Tatsache nahm, daß Jesus im Fleisch erschienen war, d. h. daß er als ein voller Mensch mit Fleisch und Blut auf Erden gewandelt ist. Diese Erwägungen schoben sich von selbst in die Eucharistiegedanken. Nun hatte es die Überlieferung aus der Urgemeinde aufbewahrt, der Herr habe beim letzten Abendmahl, das er mit seinen Jüngern hielt, das Brot als seinen Leib und den Wein als sein Blut bezeichnet. Der Ausdeutung dieser Worte war ein weiter Spielraum gelassen. Auch im nachapostolischen Zeitalter steht die symbolische Auffassung der Elemente der Eucharistie neben der sakramentalen, oft bei demselben Schriftsteller. So führt Justin im Dialog aus, Christus habe uns das

1) z. B. Didache 1—6.

2) Kap. 50: *ἔσται σοι τοῦτο εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν καὶ αἰωνίων παραπτωμάτων* (Bonnet II, 2, S. 166).

3) Ebd. Kap. 158 (ebd. S. 268). Vgl. L. Fendt, Gnostische Mysterien, S. 47.

4) Siehe S. 136.

Brot zur Erinnerung daran gegeben, daß er Fleisch geworden sei und den Kelch zur Erinnerung an sein Blut[1]); in der Apologie hingegen betont er unter Berufung auf die Tradition, daß „Brot und Trank in der Eucharistie Fleisch und Blut des fleischgewordenen Jesus seien“[2]). Auf der Linie des zuletzt ausgesprochenen Gedankens bewegen sich die Aussprüche des Ignatius über die Eucharistieelemente: „Brot Gottes will ich, das ist das Fleisch Jesu Christi und als Trank begehre ich sein Blut“[3]). Die Irrlehrer zu Smyrna halten sich vom Herrnmahl fern, „weil sie nicht bekennen, daß die Eucharistie das Fleisch unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi sei“[4]). In den Thomasakten wird, um auch aus diesem Schrifttum ein Zeugnis anzuführen, das Herrnmahl „die Gemeinschaft der Eucharistie des heiligen Leibes und Blutes Christi“[5]) genannt.

Das Brot der Eucharistie — der Leib Christi, der Wein — sein Blut. Es wirft sich die Frage auf, durch welchen inneren Vorgang dieses Ergebnis zustande kommt. Darauf bleiben die Schriftsteller des nachapostolischen Zeitalters die Antwort schuldig. Sie nehmen einfach die Tatsache als solche hin, ohne sich weiter über das Wie auszulassen. Justin beruft sich auf die apostolische Überlieferung[6]), um festzustellen, daß wir in der Eucharistie die Elemente „nicht als gewöhnliches Brot und gewöhnlichen Trank“ empfangen[7]). Freilich kommt dabei alles auf die Auslegung der Worte *κατὰ μεταβολήν*[8]), die der Apologet in diesem Zusammenhang anführt, an. Bezieht sich dieses „durch Umwandlung“ auf die Elemente der Eucharistie oder auf unser Fleisch und Blut? Wenn das erstere zutrifft, so hätten wir hier allerdings das älteste Zeugnis für die

1) Kap. 70 (Otto a. a. O. II[3], S. 254).

2) Apol. I, Kap. 66: *ἄρτον καὶ πόμα ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι.*

3) Rom. VII, 3: *ἄρτον θεοῦ θέλω, ὅ ἐστιν σάρξ Ἰησοῦ Χριστοῦ . . . καὶ πόμα θέλω τὸ αἷμα αὐτοῦ.*

4) Smyrn. 7, 1: *διὰ τὸ μὴ ὁμολογεῖν τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.*

5) Kap. 49 und 121 (Bonnet a. a. O., S. 166 und 231).

6) 1. Apol. 66, 3: *ἐδιδάχθημεν.*

7) Ebd. 2: *οὐ ὡς κοινὸν ἄρτον οὐδὲ κοινὸν πόμα.*

8) Ebd.

Wandlungslehre und damit zugleich einen Hinweis auf den inneren Vorgang mit den Elementen bei der Eucharistie. Allein diese Deutung hat wenig Wahrscheinlichkeit für sich. Der Nachdruck liegt in unserer Stelle nicht auf der Wesensart der Bestandteile des Herrnmahles, sondern auf der Fleischwerdung Jesu Christi um unserer Erlösung willen. Wie der Logos es möglich gemacht hat, daß der Herr Fleisch und Blut annehmen konnte[1]), so bewirkt er es auch, daß unser Fleisch und Blut durch den Genuß der Eucharistienahrung eine Umwandlung erfährt[2]). Justin deutet es nicht näher an, worauf es dabei letzten Endes hinaus soll. Im Hinblick auf das theologische Gesamtinteresse jener Zeit kann es aber nicht zweifelhaft sein, daß er sich dabei vom soteriologischen Interesse der Überwindung der Vergänglichkeit des menschlichen Daseins bestimmen läßt[3]). Unsere Stelle will nicht mehr besagen als dies, was wir auch bei anderen Schriftstellern festgestellt haben[4]), daß die Eucharistie Unsterblichkeitskräfte vermittelt. Die Annahme einer Verwandlung der Elemente der Eucharistie in den Leib und das Blut Jesu Christi liegt außerhalb des Gesichtskreises Justins und seiner Zeit. Brot und Wein erscheinen als die Träger dessen, was sie in der Eucharistie bedeuten sollen, Vehikel himmlischer Gaben. Den Teilnehmern des Herrnmahles wird tatsächlich das Fleisch und das Blut des Herrn dargereicht, ohne daß man sich wegen einer Erklärung hierfür sonderlich den Kopf zerbrechen würde. Das My-

---

1) Kap. 33, 6: *τὸ πνεῦμα καὶ τὴν δύναμιν τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ οὐδὲν ἄλλο νοῆσαι θέμις ἢ τὸν λόγον.* Auch in diesem Zusammenhang läßt Justin die Menschwerdung Jesu durch den Logos, den er mit dem Geiste Gottes gleichsetzt, bewirkt sein. Ebenso Kap. 32, 10.

2) Kap. 66, 2: *ἀλλ' ὃν τρόπον διὰ λόγου θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν καὶ σάρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν, οὕτως καὶ τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι.* Die Wirkung der Eucharistie wird in der Weise ausgedrückt, daß unserem Blut und Fleisch eine Nahrung zugeführt wird (*τρέφονται*), deren Ernährungswert in der Umwandlungsfähigkeit (*κατὰ μεταβολήν*) besteht. Vgl. Otto, Corpus 1³, S. 182f. Anm.

3) Den Gedanken, daß Jesus Christus Fleisch angenommen habe, um uns vom Tode zu befreien, führt Justin auch im Dialog, Kap. 45, 14 aus (Otto a. a. O., S. 150) und 100, 19 (ebd. S. 358).

4) Siehe S. 95f.

sterium will als solches hingenommen werden und bedarf keiner weiteren Erläuterung. Den mit den hellenistischen Mysterien Vertrauten brauchte man auch die Realität des Mysteriums der Eucharistie nicht weiter darzulegen, wenn sie dem Obersatz zugestimmt haben, daß Jesus Christus Mensch geworden sei, um die Vergänglichkeit unseres Fleisches und Blutes zu beseitigen[1]).

Justin lüftet aber doch ein wenig den Schleier, den er über das Mysterium gebreitet hat, indem er die Heilswirkung der Eucharistie auf die Einflußnahme des Logos, der zu Beginn der Feier im Gebet angerufen wird, zurückführt. Die viel umstrittenen Worte „*τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν*" werden verständlich, wenn man sie mit dem 65, 3 angeführten Darbringungsgebet an den Vater „durch Vermittlung des Namens des Sohnes und des heiligen Geistes"[2]) in Verbindung bringt. Der Logos ist bei Justin sowohl der Sohn als auch der Geist, die gewissermaßen als Mittler angerufen werden, damit der Vater die dargebrachten Gaben annehme; denn die Heilswirkung der Eucharistie tritt erst ein, wenn Gott sich sozusagen zu ihr bekannt hat. So wirkt beim Herrnmahl der Logos in übersinnlicher Weise als das geistige Prinzip, das durch das Mittel der Elemente des Herrnmahles die göttlichen Lebenskräfte der Unvergänglichkeit sterblichen Menschen zuteil werden läßt. Es bedarf sohin des Dazwischentretens des Logos, damit das Mysterium seinen Zweck erfülle, ohne daß mit den Elementen als solchen irgendeine Veränderung vor sich zu gehen braucht. Äußerlich wird dies „durch das Gebet an den Logos"[3]) zum Ausdruck gebracht. Es konnte nicht ausbleiben — man bewegte sich eben in der Vorstellungswelt der Mysterien —, daß sich die Auffassung herausbildete, an den Elementen der Eucharistie bleiben Kraftwirkungen des Logos haften, sobald der Vorsteher ihn angerufen habe. Der entscheidende Augenblick, wo Brot und Wein aufhörten, „gewöhnliche Speise und gewöhnlicher Trank"[4]) zu sein, war demnach das Eucharistiegebet im Namen des Herrn. Es konnte auch geschehen, daß man diesen Übergang durch ein

1) Vgl. im Exkurs die Parallelen aus den hellenistischen Mysterien.

2) *δόξαν τῷ πατρὶ διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου ἀναπέμπει.*

3) 66, 2: *δι' εὐχῆς λόγου.*

4) Ebd.

äußeres Zeichen versinnbildlichte. So „schnitt Thomas in das Brot ein Zeichen des Kreuzes ein, brach es und teilte es aus“ [1]). Damit war die Konsekration gegeben.

Vom „verdankten“ Brot und Wein [2]) erwarteten die Eucharistieteilnehmer objektive Heilswirkungen. Das zeigt sich darin, daß die Diakonen sie den Abwesenden ins Haus brachten. Das Mysterium war vollendet.

f) Von dem Gemeindemahl der Eucharistie gehen weitere entscheidende Heilswirkungen aus, durch die der Bestand der Kirche gewährleistet wird:

α) Der Zerstörer der christlichen Gemeinschaft, der Teufel mit seinem Regiment, wird abgewehrt. Wie der Herr zu Lebzeiten den Kampf wider die Anläufe des Bösen aufgenommen hat, so setzt die Kirche diesen Feldzug fort. Die Dämonen, die Hilfsorgane des Antichrist, sind es, die die Herrscher wie die Volksmenge gegen die im Namen Jesu verkündigte Wahrheit aufhetzen, um selbst bei der Macht zu bleiben [3]). Sie arbeiten mit Verleumdungen der Guten, Verführungen zum Bösen, Täuschungen [4]), je nachdem sie dadurch sicherer zum Ziele gelangen zu können glauben. Man kann die christliche Mission, wenn man sie unter diesem Gesichtswinkel betrachtet, geradezu als einen Abwehrkampf wider den Teufel ansehen. Die Eucharistie erscheint dabei als ein sehr wirksames Hilfsmittel [5]). „Wenn Ihr häufig zur Eucharistie zusammenkommt, schreibt Ignatius den Ephesern, werden die Mächte des Satans hinweggeschafft und das von ihm drohende Verderben bricht sich an Eurer Glaubenseinheit [6]).“ Thomas beschließt die Austreibung des Dämons aus dem Weibe mit einer Eucharistiefeier, die in dem Gebet an Christus gipfelt: „Komm und habe mit uns Gemeinschaft [7]).“

1) Thomasakten, Kap. 50. Bonnet II, 2, S. 166: *διεχάραξεν τῷ ἄρτῳ τὸν σταυρόν.*

2) Justin Apol. I, 65, 11: *ἀπὸ τοῦ εὐχαριστηθέντος ἄρτου καὶ οἴνου καὶ ὕδατος* und 67, 10 gab nur *ἀπὸ τῶν εὐχαριστηθέντων.* Dazu auch *παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν* (66, 4).

3) Vgl. z. B. Justin, 1 Apol., Kap. 23—29. Tatian a. a. O., Kap. 8—20.

4) Justin, 1; Apol., Kap. 66, 4. Nachäffung des Herrnmahles in den Mysterien der Mithra.

5) Wetter a. a. O. I, S. 94ff.

6) XIII, 1: *καθαιροῦνται αἱ δυνάμεις τοῦ σατανᾶ καὶ λύεται ὁ ὄλεθρος αὐτοῦ.*

7) Thomsakten, Kap. 49: *ἐλθέ καὶ κοινώνησον ἡμῖν* (Bonnet a. a. O., S. 166).

β Die unmittelbare Gemeinschaft mit Christus, vermittelt durch die Eucharistie „des Todes- und Auferstehungsmysteriums“[1]), ist die selbstverständliche Folge der oben ausgeführten Auffassung von Brot und Wein. Thomas macht durch das Herrnmahl Mygdonia „teilhaft an dem Leibe des Messias und dem Becher des Gottessohnes“[2]). Erst in der Gemeinschaft mit Christus, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, vollendet sich der Jünger des Herrn[3]). Wir können es in Anbetracht der bisherigen Ausführungen bei diesen Andeutungen bewenden lassen.

γ) Die Gemeinschaft mit Christus wird durch ihre tiefere Verankerung in der Einheit der Kirche befestigt. Die Eucharistie ist sowohl Ausdruck derselben als auch ein wirksames Mittel zur Aufrechterhaltung ihres Bestandes. Nach der Didache beten die zum Herrnmahl Versammelten über dem Brot u. a. also: „Wie dieses gebrochene Brot zerstreut war auf den Hügeln und zusammengeführt in eins wurde, so möge deine Kirche von den Enden der Erde zusammengeführt werden in dein Reich“[4]), und in der Schlußdanksagung findet sich die Wendung: „Gedenke, Herr, Deiner Kirche, auf daß Du sie von allem Bösen erlösest, sie in Deiner Liebe vollendest und sie, die geheiligte, zu den vier Windrichtungen in Dein Königreich, das Du ihr bereitet hast, zusammenführst[5]).“ Die Gebete sind eschatologisch bestimmt. In der Endzeit wird es geschehen, daß die über den ganzen Erdkreis zerstreuten Christusjünger, die die Kirche bilden, sich im Gottesreich zusammenfinden werden. Es ist für die Stimmung in den Kreisen, denen die Didache angehört, bezeichnend, daß diese Gedanken bei der Feier der Eucharistie zum Ausdruck gebracht wurden. Sobald der Charakter des Herrnmahles im Sinne des Mysteriums erfaßt wurde, konnte es nicht ausbleiben, daß die Einheit der Kirche geradezu in ursächliche Verbindung mit der Eucharistie gebracht wurde. „Seid bestrebt, mahnt Ignatius, eine Eucharistie zu genießen, denn es gibt ein Fleisch unseres Herrn Jesu Christi und einen Kelch zur Einigung seines Blutes, einen Altar wie einen Bischof mitsamt

1) Wetter a. a. O. I, S. 123.
2) Kap. 121. Bonnet a. a. O., S. 230.
3) Bousset a. a. O., S. 232.
4) IX, 4.
5) X, 5.

dem Presbyterium und den Diakonen[1])." Es ist die Sprache des Mysteriums, weshalb man die Ausdrücke nicht pressen darf. Nicht auf einer klaren Begriffsbestimmung beruht das Wesen der Sache, sondern es wurzelt vielmehr im Empfinden. Ignatius wäre in Verlegenheit gekommen, wenn man von ihm verlangt hätte, die Zusammenhänge zwischen Eucharistie und Einheit der Kirche restlos klarzustellen; aber er war dennoch überzeugt, daß die beiden zusammen gehören. Indem Justin darauf Wert legt, daß am Sonntag „alle, die in den Städten oder auf dem Lande wohnen", an der Eucharistie teilnehmen und auch die Abwesenden an den dargebrachten Elementen Anteil haben läßt[2]), bekennt er sich damit zugleich zu der Auffassung, daß die Zugehörigkeit zur Einheit der Kirche an den Genuß der gesegneten Elemente gebunden ist. —

Wir fassen zusammen: Im nachapostolischen Zeitalter erscheint der jüdische Ursprungscharakter des Herrnmahles so ziemlich verwischt. Dagegen hat es sich auf der Linie der johanneischen Auffassung je länger desto mehr zum Mysterium der Kirche ausgestaltet, an dem nur die Eingeweihten, die Getauften, teilnehmen durften. Im einzelnen hat es Züge angenommen, die uns in den hellenistischen Mysterien begegnen. Es sind hüben wie drüben dieselben religiösen Probleme, deren Lösung mit dem Genuß von geweihter Speise und geheiligtem Trank in ursächliche Verbindung gebracht wird, Erlösung von Sünde und Schuld, Überwindung des Todes, Gemeinschaft mit dem göttlichen Gastgeber des Mahles, Verbrüderung der Teilnehmer untereinander. Wir stellen das für uns in Betracht kommende Material über die hellenistischen Mysterien in einem besonderen Exkurs zusammen, woraus die Parallelen zwischen der Eucharistie und den heidnischen Kultmahlzeiten sich von selbst aufdrängen werden. Man hat aus den Übereinstimmungen in der Sache gelegentlich den Schluß gezogen, als habe die Kirche die ganze Einrichtung des Herrnmahles aus dem Mysterienwesen herübergenommen. Unsere bisherigen Ausführungen haben es dem gegenüber deutlich gemacht, daß es sich bei diesem Prozeß nicht um

1) Philad. IV: *σποδάσατε μιᾷ εὐχαριστίᾳ χρῆσθαι. μία γὰρ σάρξ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἓν ποτήριον εἰς ἕνωσιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ, ἓν θυσιαστήριον, ὡς εἷς ἐπίσκοπος ἅμα τῷ πρεσβυτερίῳ καὶ διακόνοις.* Dazu Ephes. 13, 1 und Smyrn. 12, 2.

2) Kap. 67, 8.

eine gesuchte Entlehnung, sondern um eine sich von selbst vollziehende Einstellung auf die religiösen Bedürfnisse der Zeit handelt. Die Eucharistie wird in die große Auseinandersetzung zwischen Christentum und Antike hineingezogen. Die Kirche hat sich durchgesetzt, indem sie sich die lebenskräftigen Impulse ihres Gegners anzueignen verstand. Wie sie sich bei der Ausprägung des Dogmas von hellenistischer Denkweise hat bestimmen lassen, so auch in dem theologischen Verständnis der Eucharistie vom Mysterium. Es war ein Mittel mehr, daß sie schließlich die ihr widerstrebenden Mächte zurückgedrängt hat. Dabei dürfen wir aber die Tatsache nicht verschleiern, daß auch bei diesem Prozeß das Christentum seinen ewigen Gehalt in zeitliche Formen gegossen hat. Es zeigt sich auch darin die der Universalreligion eigene Anpassungsfähigkeit an die Ausdrucksmittel der Zeit, ohne daß sie von ihrem tiefsten Wesensgehalt etwas preiszugeben braucht.

Im nachapostolischen Zeitalter war die Eucharistie, bei der das Brot und das Getränk als Träger der vom Leibe und Blute Christi ausgehenden Heilskräfte genossen wurden, die gemeinsame Mahlzeit der getauften Christen, zugleich der Höhepunkt ihres Kultus. Eine „Agape", die Ausspeisung der Armen durch die Wohlhabenden, steht damit nicht nur nicht im Zusammenhang, sondern ist auch nicht nachweisbar.

6. DIE AGAPEN IM ZEITALTER DER PATRISTIK

A) DAS WESEN DER AGAPE

Die Agape als richtige Mahlzeit, an der Christen teilnehmen, taucht erst im sogenannten Zeitalter der Patristik auf. In dieser Periode erscheint sie tatsächlich als eine Form der Zusammenkünfte der Christusgläubigen. Wir begegnen nicht nur ihrem Namen, sondern finden auch Schilderungen ihres Verlaufes sowie Anweisungen für ihre würdige Begehung. Während die Verfechter ihres Vorhandenseins in den beiden ersten Jahrhunderten Mühe haben, ihre Existenz durch eine nicht unbedingt überzeugende Auslegung der betreffenden Stellen nachzuweisen, liegen in unserem Zeitalter deutliche Zeugnisse vor.

Von anderen Nachrichten, die wir gelegentlich heranziehen werden, abgesehen, besitzen wir Schilderungen über den Verlauf der Agapen a) bei Tertullian, b) bei Clemens Alexandrinus und c) in

den verschiedenen Kirchenordnungen. Wir wollen zunächst die einzelnen Berichte gesondert behandeln und hernach aus den Gemeinsamkeiten und Unterschieden das Wesen der Agape klarzustellen versuchen.

a) Im Zusammenhang seiner Auseinandersetzung mit den heidnischen Einwürfen gegen die Moral der Christen kommt Tertullian im „Apologeticum", Kap. 39, auch auf die Versammlungen seiner Glaubensgenossen zu sprechen. Er unterscheidet ausdrücklich zwischen zwei voneinander gesonderten Arten der Zusammenkünfte: Den von der Gemeinde veranlaßten gottesdienstlichen und den in privaten Kreisen sich vollziehenden sogenannten Agapen. Die beiden Veranstaltungen heben sich nach dem Berichte Tertullians scharf voneinander ab. Die eine bezeichnet er coetus et congregatio [1]), die andere coenula [2]). Nach dieser Begriffsbestimmung unterscheiden sie sich rein äußerlich voneinander hauptsächlich durch die Verbindung mit einer Mahlzeit, die den sogenannten Agapen das eigentümliche Gepräge verleiht.

Aus dem Verlauf der congregatio hebt der Apologet ein Fünffaches hervor, a) das Gebet für die weltliche Obrigkeit [3]) und das Wohlergehen des Staates [4]), b) die auf die Zeitverhältnisse bezugnehmende Auslegung der Schrift [5]), c) die seelsorgerliche Vermahnung der Anwesenden [6]), d) die Ausübung der Kirchenzucht [7]) und e) die freiwillige Kollekte für die Armen [8]) — diese allerdings nur einmal im Monat —. Der offizielle Charakter dieser Versammlungen wird dadurch gekennzeichnet, daß einige erprobte ältere Männer, die sich allgemeiner Achtung erfreuen, den Vorsitz führen [9]). Begreiflicherweise ist der Apologet darauf bedacht, diejenigen Momente besonders herauszustreichen, aus denen die völlige Harmlosigkeit der

1) Oehler I, S. 255. 2) Ebd. S. 265.

3) Ebd. S. 255: Oramus pro imperatoribus, pro ministris eorum et potestatibus.

4) Ebd. S. 256: pro statu saeculi, pro rerum quiete, pro mora finis.

5) Ebd.: Coimus ad litterarum divinarum commemorationem, si quid praesentium temporum qualitas aut praemonere cogit aut recognoscere.

6) Ebd.: Fidem sanctis vocibus pascimus, spem eriginus, fiduciam figimus.

7) Ebd.: Disciplinam praeceptorum nihilominus inculcationibus densamus, ibidem etiam exhortationes, castigationes et censura divina.

8) Ebd. S. 259: Modicam unusquisque stipem menstrua die, vel cum velit, et si modo velit, et si modo possit, apponit.

9) Ebd. S. 257f.: Praesident probati quique seniores, honorem istum non pretio, sed testimonio adepti.

gottesdienstlichen Zusammenkünfte der Christen hervorgeht. Es fällt dabei allerdings auf, daß er die Eucharistie nicht unmittelbar erwähnt[1]). Das mag darin seinen Grund haben, daß sie als heiliges Mysterium nicht vor den Ungläubigen enthüllt werden sollte[2]). Der Genuß des Leibes und Blutes des Herrn gab den Gegnern des Christentums allerhand Anlaß zur Erfindung der Fabel von den thyesteischen Mahlzeiten. Tertullian glaubt jedoch hier darauf nicht besonders eingehen zu müssen, da er diesen Klatsch bereits vorher widerlegt hat[3]). Daß es sich dabei um die gottesdienstlichen Zusammenkünfte und nicht um die Agapen handelt, geht deutlich aus der Fragestellung hervor: „Wer ist jemals bei den Zusammenkünften und Versammlungen einem wimmernden Kind zu Hilfe gekommen?“[4]) So spielt Tertullian bei seinen Ausführungen über die gottesdienstliche Gemeinschaft der Christen doch auf die Eucharistie an, wiewohl er sie aus dem oben angeführten Grunde nicht ausdrücklich nennt.

Auf die Agape übergehend baut der Apologet den Einwürfen der Gegner vor, indem er ihnen zunächst einen kräftigen Hieb versetzt[5]). Als entscheidendes Merkmal der christlichen Mahlzeit stellt er fest, daß der Aufwand dabei im Namen der Frömmigkeit gemacht werde[6]). Der Frömmigkeitscharakter kommt in einer fünffachen Beobachtung zur Geltung: a) Arme werden dabei, soweit

---

1) Mittelbar wohl in der Wendung, daß die gemaßregelten Gemeindeglieder a communicatione orationis et conventus et omnis sancti commercii ausgeschlossen werden (ebd. S. 257).

2) Vgl. Kap. 7 (Oehler, S. 138): cum ex forma omnibus mysteriis silentii fides debeatur.

3) Kap. 7 (Oehler, S. 136) und 8 (ebd. S. 140f.).

4) Kap. 7 (ebd. S. 137): In ipsis coetibus et congregationibus nostris opprimimur. Quis umquam taliter vagienti infanti supervenit? Wir gehen von der Voraussetzung aus, daß das Gerede von den thyesteischen Mahlzeiten an die mißdeutete Eucharistie anknüpfte.

5) Quid mirum, si tanta caritas conviolatur? (Ebd. S. 264.) Dies m. E. die richtige Lesart, nicht convivatur oder convolatur, wie einige Handschriften es übermitteln. Der Sinn der Stelle ist beiläufig folgender: Wenn der moralische Tiefstand der Heiden so weit gediehen ist, daß selbst die Philosophen sich zu Kupplern hergeben, so ist es nicht verwunderlich, daß sie die so große Liebe der Christen besudeln. Das „nam“, womit der nächste Satz aufgenommen wird, bestätigt diese Auffassung, zumal suggillatis beiläufig dasselbe ausdrückt wie conviolatur.

6) Ebd. S. 265: Lucrum est pietatis nomine facere sumptum.

sie vorhanden sind, erquickt[1]). b) Gebete umrahmen das Mahl[2]). c) Man sorgt für die religiöse Belehrung während dieses Zusammenseins der Christen[3]). d) Die Unterhaltung der Tischgenossen ist keusch und züchtig[4]). e) Im Genuß von Speise und Trank befleißigt man sich äußerster Mäßigkeit[5]). Eine solche Mahlzeit schließt die Teilnehmer enger zusammen, es wird der Gemeinschaftscharakter des Christenstums vertieft, es wird das gegenseitige Verantwortungsgefühl verstärkt . . ., mit einem Wort, die hervorragendste Tugend christlicher Sittlichkeit, die Liebe, erfährt eine Steigerung. So erscheint es als das Gegebene, diese Mahlzeit „Agape" zu nennen[6]), nicht nur deshalb, weil Mittellose dabei satt werden, sondern wegen ihres Gesamtcharakters.

Nach seinem Übergang zu den Montanisten entwirft Tertullian von den Agapen allerdings ein anderes Bild, das wir heranziehen müssen, wenn wir uns ein Gesamturteil bilden wollen. Den „Psychikern", d. i. den Kirchenchristen, schleudert er ins Gesicht, daß bei ihnen „die Agape in den Kochtöpfen brodele, der Glaube in der Küche dampfe und die Hoffnung auf den Servierbrettern liege"[7]). Die Agape werde außerdem besonders geschätzt, weil sie den Brüdern Gelegenheit biete, bei den Schwestern zu schlafen[8]). Ausgelassenheit und Genußsucht seien Anhängsel der Gaumenlust[9]). Die Ehre der Vorsitzenden bestehe in einer doppelten Portion[10]). Für besonders heilig gelte, wer möglichst häufig bei den Gelagen erscheint und dabei frißt und säuft[11]). — Diese Schilderung steht

1) Ebd.: siquidem inopes quosque refrigerio iuvamus.

2) Ebd. S. 266: Non prius discumbitur quam oratio ad deum praegustetur . . . aeque oratio convivium dirimit.

3) Qui non tam coenam coenaverint quam disciplinam.

4) Ita fabulantur ut qui sciant dominum audire.

5) Editur quantum esurientes capiunt, bibitur quantum pudicis utile est.

6) Ebd. S. 265: Coena nostra de nomine rationem sui ostendit; id vocatur quod dilectio penes Graecos.

7) De ieiumio adv. psychicos Kap. XVII. Oehler I, S. 878: Apud te agape in caccabis fervet, fides in culinis calet, spes in ferculis iacet.

8) Ebd.: Sed maioris est agape, quia per hanc adulescentes tui cum sororibus dormiunt.

9) Ebd.: Appendices scilicet gulae lascivia atque luxuria est.

10) Ad elogium gulae tuae pertinet, quod duplex apud te praesidentibus honor binis partibus deputatur. Vgl. Apost. Konstit. II, 28: διπλοῦν διδόσθαι τοῖς διακόνοις.

11) Ebd.: Quis sanctior inter vos, nisi convivandi frequentior, nisi obsonandi pollucibilior, nisi calicibus instructior?

in schroffem Gegensatz zu der Verteidigung der Agapen im Apologeticum (Kap. 39). Tertullian eignet sich im Grunde genommen die Schmähungen der heidnischen Gegner an, wenn er die Agapen als Gelegenheiten zur Völlerei und Unzucht schlecht macht.

Aus dem Vergleich von Agape und Congregatio, den beiden Versammlungsarten der Christen, über die Tertullian sich ausläßt, ergeben sich folgende Feststellungen:

a) Die Kosten für die Agapen werden nicht zum Zwecke der Ausspeisung der Armen aus Gemeindemitteln bestritten. Tertullian hebt es ausdrücklich hervor, daß die bei den gottesdienstlichen Zusammenkünften eingehobene Kollekte nicht zu Mahlzeiten, sondern zur Linderung von allerhand sozialen Nöten verwendet werde [1]). Deshalb bezeichnet er auch die betreffenden Gelder geradezu als deposita pietatis.

b) Die Agapen waren richtige Mahlzeiten, bei denen voll gegessen und getrunken wurde [2]). Das geht schon aus ihrer Bezeichnung: convivium, triclinium, coena, coenula hervor. Wenn auch Tertullian in seiner Schmähschrift gegen die Psychiker stark übertreibt und wohl vereinzelte Vorkommnisse verallgemeinert, so hinterläßt seine Schilderung doch den Eindruck, daß bei den Agapen zumindest die Möglichkeit zur Unmäßigkeit vorhanden war. Übrigens läßt der Apologet es auch in seiner großen Verteidigungsschrift durchblicken, daß bei den Agapen manche über den Durst dem Weine zugesprochen haben, wenn er bemerkt, daß man an der Art, wie jemand nach Beginn der Mahlzeit entweder aus der Heiligen Schrift oder aus eigenem Gott die Ehre gebe, erkenne, wieviel er getrunken habe [3]). Es geht demnach daraus hervor, daß bei den Agapen Speise

1) Apolog., Kap. 39 (Oehler I, S. 259): Inde non epulis nec potaculis nec ingratiis voratrinis dispensatur.

2) Gegenüber Batiffol, der dies (Études d'histoire et de théologie positive, S. 291 ff.) in Abrede stellt und die Agape lediglich auf eine für die Armen veranstaltete Kollekte bezieht, muß mit F. X. Funk (Kirchengeschl. Abh. u. Unters., Die Agape, S. 7 ff.) darauf hingewiesen werden, daß die Ausdrucksweise ein richtiges Mahl voraussetzt. Die Stelle, auf die sich B. beruft (ad martyr. 2): die gefangenen Brüder hätten per curam ecclesiae et agapen fratrum nicht vermißt, kann so verstanden werden, daß Tertullian hier in Anspielung auf die Agapen die Versorgung der Gefangenen mit Lebensmitteln hervorhebt. Das caro non amittit legt diese Erklärung nahe (Oehler I, S. 8).

3) Oehler I, S. 266: Post aquam manualem et lumina, ut quisque de scripturis sanctis vel de proprio ingenio potest, provocatur in medium deo canere; hinc probatur quomodo biberit.

und Trank in genügendem Ausmaße zur Verfügung standen, wenn auch nicht in der Reichhaltigkeit außerchristlicher Gelage[1]).

c) Bei den Agapen war die Mahlzeit als solche die Hauptsache und nicht etwa die Ausspeisung der Armen. Die Heranziehung der Mittellosen erwähnt Tertullian mehr nebenbei, um den Unterschied zwischen derartigen Veranstaltungen bei den Heiden und Christen desto klarer herauszustreichen: dort drängen sich Parasiten zur Befriedigung ihrer Freßbegierde unter Hinwegsetzung über Beschimpfungen heran[2]), während hier gerade die Unbemittelten gemäß der Auffassung der christlichen Religion eine würdige Behandlung erfahren[3]). Die Gegenüberstellung der heidnischen Schmarotzer und der christlichen Armen ist offenbar im Sinne der verschiedenen Behandlung derer zu verstehen, die Einladungen nicht erwidern. Die Mahlzeit der Christen erhielt demnach ihren Namen nicht ausschließlich von der dabei mitbeobachteten Versorgung der Mittellosen, sondern vielmehr von der Tatsache, „daß der Aufwand im Namen der Frömmigkeit geschieht"[4]). So hatten die Agapen in erster Linie den Zweck, die Glaubensgenossen durch gemeinsame Mahlzeiten einander näherzubringen. Die damit verknüpfte Armenfürsorge lief nebenher.

d) Tertullians Ausführung über den Verlauf der Agapen schließt die Annnahme aus, daß dabei auch die Eucharistie dargebracht worden sei. Es wäre der Haupttrumpf, den er gegen die Psychiker ausgespielt hätte, wenn er darauf hätte hinweisen können, daß bei einer Zusammenkunft, da der Leib und das Blut des Herrn genossen werden, der Unmäßigkeit und Unzucht gefrönt werde. Das Gottesgericht, wie es Paulus den Korinthern infolge des unwürdigen Verhaltens beim Herrnmahl androht (1 Kor. 11, 29), auch den Psychikern in sichere Aussicht zu stellen, hätte sich Tertullian ohne Zweifel nicht versagt, wenn bei der Agape die Abendmahlselemente tatsächlich herumgereicht worden wären, zumal er sich in diesem Zusammenhang auch sonst auf den Apostel beruft[5]). Sein Schweigen beweist, daß

1) Ebd. S. 264 f.: Bei den Saliern, den dionysischen, attischen u. a. Mysterien.

2) Ebd. S. 265: Penes vos parasiti adfectant ad gloriam famulandae libertatis sub auctoramento ventris inter contumelias.

3) Ebd.: Penes deum maior est contemplatio mediocrium.

4) Ebd. S. 265. Vgl. S. 149.

5) De ieiunio, Kap. 17; Röm. 13, 13; 1 Tim. 5, 17; Röm. 8, 8.

Eucharistie und Agape nicht zusammengehörten. Übrigens rechtfertigt Tertullian die kirchliche Gepflogenheit, daß die Eucharistie entgegen ihrer Einsetzung durch den Herrn, losgelöst von einer Mahlzeit, frühmorgens dargebracht werde; dabei hebt er besonders hervor, daß die Elemente aus keines anderen Hand als der des Vorstehers entgegengenommen werden[1]). Auch bei der sakramentalen Auffassung, die Tertullian von der Eucharistie vertritt[2]), würde sich diese Feier in den Rahmen einer Agape, wie er sie schildert, nicht gut einfügen lassen. Die regelmäßige Teilnahme an der Eucharistie gehörte zu den pflichtmäßigen Obliegenheiten eines jeden Gemeindemitgliedes, während dies bei den Agapen nicht der Fall zu sein scheint[3]).

Alles in allem: die Agape ist nach Tertullians Auffassung die von den kirchlichen Kreisen gebilligte Form der christlichen Geselligkeit, die sich einerseits durch die damit verbundene soziale Fürsorge an den Armen, andererseits durch die auf Erbauung eingestellte Unterhaltung von ähnlichen außerchristlichen Veranstaltungen merklich abhebt. „Wo (nämlich bei den heidnischen Gelagen) bleibt die Erwähnung Gottes? Wo die Anrufung Christi? Wo die Anregung für den Glauben durch die Verlesung der Schrift? Wo der Geist? Wo die Erfrischung? Wo der göttliche Segen?[4])“ Wenn es auch Tertullian nicht ausdrücklich vermerkt, so kommen als Veranstalter der Agapen doch nur Privatpersonen in Betracht, da die Gemeinde als solche nach unserer früheren Feststellung hierbei ausscheidet[5]).

b) Clemens Alexandrinus kommt auf die Agapen gelegentlich seiner Ausführungen über die Formen der Geselligkeit im „Pädagog“ zu sprechen. Den Unterschied zwischen heidnischer und christlicher Lebensführung möchte er darin in Erscheinung getreten wissen, daß diese im Gegensatz zu jener nach den Grund-

1) De corona, Kap. 3 (Oehler I, S. 421): Eucharistiae sacramentum et in tempore victus et omnibus mandatum a domino etiam antelucanis coetibus, nec de aliorum manu quam praesidentium sumimus.

2) Adv. Jud., Kap. 5, 10; de oratione 6; advers., Marc. I, 14, 23; III, 19; V, 8; ad uxor. II, 5.

3) De corona Kap. 3: omnibus mandatum, und de ieiunio, Kap. 17: Quis sanctior inter vos nisi convivandi frequentior?

4) Ad uxor. II, Kap. 6 (Oehler I, S. 692).

5) Siehe S. 148.

sätzen des Logos, des Erziehers der Menschheit, eingerichtet wird. Um nun seinen Glaubensgenossen dieselben zum vollen Bewußtsein zu bringen, stellt er die heidnischen Sitten und Gebräuche dem Lebensideal, das der Logos kundtut, schroff gegenüber. Er glaubt seines Erfolges desto sicherer zu sein, wenn er in den Umkreis seiner Untersuchungen möglichst alle Fragen des Alltaglebens hineinzieht. So finden wir in seiner Schrift ausführliche Darlegungen über kostbaren Hausrat, Schuhwerk, Goldschmuck, Toilettkünste, Kleidermoden, den Gebrauch von Salben und Kränzen u. ä. m. Man gewinnt sofort den Eindruck, daß der Verfasser der Mahnrede an die Reichen, wie sie die Seligkeit erlangen könnten, auch im „Pädagog" in erster Linie die mit irdischen Gütern Gesegneten im Auge hat. Gerade den Kreisen der Wohlhabenden drohten vonseiten des Heidentums durch die gesellschaftlichen Berührungen größere Gefahren als den Unbemittelten, die den Verkehr mit der Heidenwelt leichter auf das allernotwendigste einzuschränken in der Lage waren. Unter diesen Umständen erscheint es durchaus verständlich, daß die Schilderung der gastlichen Zusammenkünfte einen breiten Raum einnimmt. Man staunt, wie genau Clemens dabei alles beobachtet hat. Mag er auch Einzelzüge literarischen Vorlagen entnommen haben, so stammt doch sicherlich das meiste aus seiner eigenen Erfahrung, was den kulturgeschichtlichen Wert der Ausführungen erhöht.

Clemens ist in den für uns vornehmlich in Betracht kommenden Abschnitten sichtlich bemüht, eine scharfe Grenze zwischen christlicher und außerchristlicher Geselligkeit zu ziehen. Er will zu zeigen versuchen, wie Mahlzeiten beschaffen sein müssen, wenn Christen an ihnen teilnehmen dürfen, ohne gegen die vom Logos hierfür festgesetzten Grundsätze zu verstoßen. Dabei wird selbstverständlich zwischen solchen Gastmählern, zu denen Christen eingeladen werden, und solchen, die sie selbst veranstalten, unterschieden. Im ersteren Falle kommt es Clemens auf das richtige Verhalten der Christen bei Tisch an, besonders dann, wenn die Gastgeber Heiden sind[1]), im letzteren um die ganze Aufmachung der Zusammenkunft. In diesem Zusammenhang lenkt er die Aufmerksamkeit auf die Agapen.

1) Paedagogus II, 1, 10. Ausg. Stählin, 1. Bd., S. 162.

Die Ausführungen unseres Kirchenvaters über die Agapen sind auf den ersten Blick nicht ganz durchsichtig. Die Hauptschwierigkeit für die richtige Auslegung der betreffenden Stellen liegt darin, daß es nicht ohne weiteres einleuchtet, inwiefern er selbst diese Einrichtung gelten läßt. Jedenfalls besteht darüber kein Zweifel, daß Clemens der üblichen Aufmachung der Agapen kritisch gegenübersteht. Die christlichen Veranstalter derselben haben nach seiner Meinung, die er unverblümt zum Ausdruck bringt, zu viele Unsitten aus den heidnischen Mahlzeiten herübergenommen. Um ihnen diese Tatsache deutlich zum Bewußtsein zu bringen, entwirft er zuvor ein anschauliches Bild eines profanen Gelages. „Was die Erde, was das tiefe Meer, was der weite Luftraum hervorbringen, raffen die Unersättlichen für ihren Gaumen zusammen [1])." „Die Folge davon ist ein Leben in Lüge und Schmach [2])." „Wir aber, die nach der überirdischen Speise [3]) ausblicken, müssen über den Bauch herrschen [4])." Dennoch „wagen es einige, die kleinen Mahlzeiten, bei denen Braten und Brühen duften, mit frecher Zunge Agapen zu bezeichnen" [5]). Darin erblickt Clemens eine Blasphemie gegenüber dem schönen und heilsamen Werk des Logos, der geheiligten Agape [6]). Er fügt hinzu: „Sie geben sich einer Täuschung hin, wenn sie erwarten, durch solche Mahlzeiten Gott die Verheißung abzukaufen" [7]). Schmausereien „zum Zwecke des Vergnügens nannte der Herr nicht Agapen" [8]).

Aus dieser Kritik geht mit aller Deutlichkeit hervor, daß es in den christlichen Gemeinden Wohlhabende gegeben hat, die Gastereien, bei denen es nicht um vieles anders als bei heidnischen Gelagen zuging, als Agapen bezeichnet haben. Nach der Auffassung der Gastgeber handelt es sich dabei nicht um eine bloße Verabreichung von Speise und Trank, sondern um eine Zusammenkunft,

1) Ebd. S. 155, Z. 17ff. 2) Ebd. S. 156, Z. 5f.

3) Unter der *βρῶσις ἐπουράνιος* ist nicht die Eucharistie, sondern die geistige Kost des Logos zu verstehen. 4) a. a. O., S. 156, Z. 8.

5) Z. 12: *ἀγάπην τινὲς τολμῶσι καλεῖν ἀθύρῳ γλώττῃ κεχρημένοι δειπνάριά τινα κνίσης καὶ ζωμῶν ἀποπνέοντα.*

6) Z. 13f.: *τὸ καλὸν καὶ σωτήριον ἔργον τοῦ λόγου, τὴν ἀγάπην τὴν ἁγιασμένην . . . βλασφημοῦντες.*

7) Z. 16f.: *σφάλλονται τῆς ὑπολήψεως, τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ θεοῦ δειπναρίοις ἐξωνεῖσθαι προσδοκήσαντες.*

8) Ebd. Z. 20: *τὰς τοιαύτας ἑστιάσεις ὁ κύριος ἀγάπας οὐ κέκληκεν.*

der von vornherein die religiöse Weihe nicht fehlen durfte. Ja, man erwartete hiervon sogar die Erfüllung von göttlichen Verheißungen. Diese Wendung ist nicht ganz verständlich. Mag sein, daß Clemens damit auf die in Aussicht gestellte himmlische Belohnung für die Bewirtung von Unbemittelten, die an den Tisch der Reichen mit herangezogen wurden, anspielt[1]). Wenn unsere Vermutung zutrifft, so scheint aber doch andererseits aus der schroffen Zurechtweisung der Agapenveranstalter ersichtlich zu sein, daß Clemens von der bei solchen Gelagen geübten Wohltätigkeit keine hohe „Meinung hat". Es ist übrigens nicht ausgeschlossen, daß Clemens bei den „Verheißungen Gottes" an die Segnungen der bei den Agapen vorgesehenen Erbauung denkt. In diesem Falle würde er voraussetzen, daß auch bei den von ihm beanstandeten Mahlzeiten, die Agapen benannt wurden, dieser frommen Sitte Raum gegeben wurde; unserem Kirchenvater erscheint aber diese Art „Erbauung" als bloße äußere Formsache ohne inneren Wert.

Die Agapen der Kreise, gegen die sich seine Kritik wendet, lehnt Clemens auf das bestimmteste ab. Wie denkt er sich nun aber diese Veranstaltung? Im Grunde genommen findet er die Verbindung von Liebe und Mahlzeit nicht ohne weiteres von vornherein gegeben. Er erinnert an das apostolische Wort: „Das Reich Gottes bestehet nicht in Essen und Trinken, sondern in Gerechtigkeit und Frieden und Freude im heiligen Geist"[2]), und bemerkt aus eigenem: „Es ist ein ganz schlimmer Sturz, wenn die Liebe aus dem Himmel zur Erde unter die Brühe geworfen wird[3])." Die Liebe wird hier im Sinne von Tugend und zwar der höchsten, die es auf Erden gibt, gewertet. Zur kräftigeren Verdeutlichung dessen führt Clemens aus dem 13. Kapitel des 1. Korintherbriefes die entscheidenden Wesensbestimmungen der Liebe an: „Sie duldet alles, trägt alles, hofft alles, sie hört niemals auf"[4]). Mit solchen Eigenschaften ausgestattet, erscheint sie als „himmlische Speise, als Schmaus des Logos"[5]), und von denjenigen, die sie besitzen, gilt die Seligpreisung: „Selig, wer das Brot im Reich Gottes ißt"[6]). Wenn man aus diesen Sätzen die letzten Folgerungen zieht, so müßte man eigentlich zu dem Ergebnis gelangen, die Mahlzeiten,

1) Das ἐξωνεῖσθαι (ebd.) scheint darauf hinzuweisen.
2) Ebd. S. 157, Z. 20ff. 3) Ebd. Z. 11f. 4) Ebd. Z. 8ff.
5) Ebd.: ἑστίασις λογική. 6) Ebd. Z. 10.

die Agapen benannt werden, für überflüssig zu erklären. Clemens tut es nicht, sondern findet sich mit der nun einmal bestehenden Sitte schließlich doch ab.

Von der hohen Warte der Betrachtung der Erziehung der Christenheit durch den Logos zu immer höherer Erkenntnis der göttlichen Wahrheiten[1]) sucht Clemens zu zeigen, in welcher Weise die Agapen eingerichtet werden müßten, um ihren Zweck nicht zu verfehlen. In der Heiligen Schrift haben die Kundgebungen des Logos ihren Niederschlag gefunden. So sollen auch die Christen aus ihr die Anweisungen für den rechten Gebrauch der Agapen schöpfen. Clemens faßt hierbei zwei Momente ins Auge, die Gesinnung, aus der heraus die Veranstaltung erfolgen soll, und die Begleitumstände, die beobachtet werden müssen.

Die Agapen haben nach der Ansicht des Kirchenvaters nur dann einen Sinn, wenn sie von der Liebe, der sie ihren Namen verdanken, getragen werden. „Wenn du den Herrn deinen Gott liebst, so ist dies eine himmlische Sättigung, eine irdische wird hingegen, wie aus der Schrift gezeigt wurde, ‚Mahlzeit' genannt; geschieht eine Mahlzeit mit Liebe, so ist sie nicht Liebe, sondern nur der Beweis einer mitteilenden und freigebigen Gesinnung[2])." Clemens möchte mit dieser Feststellung einerseits seinem Bedenken Ausdruck verleihen, einer irdischen Mahlzeit den Namen der erhabensten christlichen Tugend beizulegen, andererseits gibt er seinen Lesern zu verstehen, daß die Veranstalter der Agapen ebenso wie die Teilnehmer an denselben, sofern man sie nun einmal abhält, von den reinsten Gefühlen erfüllt sein müssen, wenn das Heilige nicht verlästert werden solle[3]). Nur unter dieser Voraussetzung wird die Agape zum Abbild der himmlischen Kirche, zu einer heiligen Versammlung[4]). Das Essen erscheint alsdann als eine Nebensächlichkeit[5]). „Die Agape besteht nicht im Salat, sondern in der Liebe, die bei der Mahlzeit herrscht[6])." Diese kommt in dem

1) Vgl. Paedagogus I, Kap. 4 (Stählin, S. 95): *ὅτι ἐπ' ἴσης ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν ὁ λόγος παιδαγωγός ἐστιν.*

2) Ebd. S. 157, Z. 16ff. 3) Ebd. Z. 20. 4) Ebd. Z. 25.

5) Ebd. Z. 29f.: *ἀγάπη μὲν οὖν δεῖπνον οὐκ ἔστιν, ἡ δ' ἑστίασις ἀγάπης ἠρτήσθω.*

6) Ebd. S. 166, Z. 1: *οὐ τὰ λάχανα ἡ ἀγάπη, μετὰ δὲ ἀγάπης τὰ δεῖπνα αραληπτέα.*

Erweis von Wohltätigkeit an den andern zur Geltung[1]). „Wenn du ein Frühstück, ein Mittagsmahl oder einen Empfang vorbereitest, so lade die Bettler ein", hat der Herr den Seinigen eingeschärft[2]). Und andererseits mahnt der Apostel: „Wenn ich meine Habe verschenke und habe keine Liebe, so bin ich nichts[3])." „Der Reichtum ist nicht bestimmt zum einsamen Genuß, sondern zur Mitteilung an andere[4])." Clemens legt demnach bei der Zweckbestimmung der Agape allen Nachdruck auf die reine Gesinnung, in der die Zusammenkunft geschieht. Die Heranziehung von solchen, die die Einladung zu erwidern nicht in der Lage sind, erscheint ihm hierbei als der selbstverständliche Ausfluß derselben. Aber aus seiner Schilderung gewinnt man nicht den Eindruck, daß die Ausspeisung von Gemeindearmen der einzige Zweck der Agapen gewesen wäre. Es kommt ihm womöglich noch mehr auf die Pflege der christlichen Gesinnung im allgemeinen an, und zwar durch die Veranstaltung von gemeinsamen Mahlzeiten, zu denen Arme heranzuziehen sind.

Dem inneren Gehalt der Agape muß selbstverständlich auch ihre äußere Aufmachung entsprechen. Schon der Gegensatz gegenüber den Gelagen der Heiden sollte die Christen bestimmen, ihre gastlichen Zusammenkünfte in möglichst einfachen Grenzen zu halten[5]). Clemens empfiehlt hierfür die Einhaltung des goldenen Mittelweges[6]). Darunter versteht er das Vorhandensein des Notwendigen[7]). Ausgeschlossen sind demnach alle Speisen, die ohne Hunger zum Essen reizen[8]), d. h. Leckereien; hingegen zugelassen solche, die geeignet sind, die Gesundheit zu fördern, so z. B. Zwiebel, Oliven, Grünzeug, Milch, Käse, Früchte, Gekochtes ohne Brühe, Dessertobst und Honigkuchen[9]). Besonders unterstreicht Clemens den Genuß des Fisches, auch im Hinblick auf das Frühmahl des Auferstandenen mit seinen Jüngern[10]). Derselbe gilt dem Kirchenvater zugleich als das „Sinnbild einer leichten, gottgespendeten und ein-

1) Ebd. S. 157, Z. 26: *ἔργον ἀγάπης ἡ μετάδοσις*, S. 158, Z. 7 ff.
2) Ebd. S. 156, Z. 23 ff. 3) Ebd. S. 157, Z. 13.
4) Ebd. S. 164, Z. 19: *πολυτέλεια οὐκ εἰς ἀπόλαυσιν ἔρημον. ἀλλ' εἰς μετάδοσιν κοινωνικὴν ἐπιτήδειος.*
5) Ebd. S. 158, Z. 5: *τὸ δεῖπνον ἔστω λιτὸν ἡμῖν καὶ εὔζωνον.*
6) Ebd. S. 166, Z. 2: *ἀγαθὴ ἡ μέση κατάστασις ἐν πᾶσιν.*
7) Ebd. Z. 4 f. 8) S. 164, Z. 20 f. 9) Ebd. Z. 22 ff.
10) S. 165, Z. 1 ff.

fachen Nahrung“[1]). Daß Clemens dabei an die Agapen und nicht an eine gewöhnliche Mahlzeit denkt, geht daraus hervor, daß er die Teilnehmer des Essens ausdrücklich als „die im Geiste des Logos Speisenden“ bezeichnet[2]).

Für diese darf aber, wie immer die Speisenfolge sein mag, der Hauptzweck der Agape nicht im Genuß vergänglicher Gerichte bestehen, sondern vielmehr in der mit der gemeinsamen Mahlzeit zusammenhängenden geistigen Erhebung. „Töricht ist es, in Staunen und Bewunderung über das bei gewöhnlichen Mahlzeiten Vorgesetzte, nach den Genüssen, die der Logos darreicht, zu geraten[3]).“ Die Genüsse, die der Logos bereitet, liegen in der Erbauung, ohne die eine gemeinsame Mahlzeit nicht als Agape gelten kann. Deshalb muß von ihr alles ferngehalten werden, was die innere Sammlung und die äußere Würde der Feier stört, wie z. B. die Musikinstrumente, mit denen auch den Götzen gehuldigt wird[4]). „Die Tyrrhener benützen die Trompete, die Arkadier die Syrinx, die Sikuler die Harfe, die Kreter die Lyra, die Lazedämonier die Flöte, die Thraker das Horn, der Ägypter das Tympanum; wir aber gebrauchen als Instrument einzig und allein den Logos, den Friedfertigen, durch den wir Gott preisen[5]).“ Clemens fügt hinzu, daß jene Verächter der Gottesfurcht diese Instrumente nicht nur im Kriege in Verwendung nehmen, sondern auch bei festlichen Tänzen zur Aufstachelung der Sinnlichkeit[6]). Wenn die Christen hingegen bei der Mahlzeit zur Zither oder Lyra greifen, so geschieht es gemäß der Heiligen Schrift zur Ehre Gottes. „Preiset den Herrn auf der Zither, lobsinget ihm auf der zehnseitigen Harfe“, mahnt der königliche Psalmsänger. In der zehnseitigen Harfe erblickt Clemens ein tiefes Symbol für den Logos[7]). So handeln die Christen durchaus im Sinne des Logos, wenn sie bei den Mahlzeiten singend und spielend Gott die Ehre geben[8]). „Durch Danksagung und Psalmengesang bekunde man Gott gegenüber die freundliche Gesinnung[9]).“

1) S. 163, Z. 19f. Auf das bekannte Fischsymbol spielt Clemens dabei nicht an.

2) 165, Z. 5: *οἱ κατὰ λόγον δειπνοῦντες.*

3) S. 161, Z. 27: *μετὰ τὴν ἐν λόγῳ τρυφήν.* 4) Kap. 4, S. 182, Z. 5ff.

5) Ebd. S. 183, Z. 7ff. 6) Ebd. Z. 12ff. 7) Ebd. Z. 27ff.

8) Ebd. S. 184, Z. 1f.: *ὡς δὲ ἁρμόδιον πρὶν ἡμᾶς μεταλαβεῖν τροφῆς τῶν συμπάντων εὐλογεῖν τὸν ποιητήν, οὕτως καὶ παρὰ πότον καθήκει ψάλλειν αὐτῷ τῶν αὐτοῦ μεταλαμβάνοντας κτισμάτων.*

9) Ebd. S. 183, Z. 18f.

Clemens spricht geradezu den Satz aus: „Die rechte Speise sei die Danksagung[1])." Es soll ferner bei den gemeinsamen gastlichen Zusammenkünften der Christen darauf Bedacht genommen werden, daß neben dem frommen Gemüt auch der Verstand durch die dabei vorgetragene Belehrung nicht zu kurz komme. Clemens warnt seine Leser vor unmäßigem Weingenuß, da es unziemlich sei, bei der Betrachtung göttlicher Dinge vom Weine beschwert zu sein[2]). Dafür hat übrigens der Herr selbst durch die bei den Gastmählern vorgetragenen Lehren ein leuchtendes Vorbild gegeben[3]). Bei einem Gastmahl, das zugleich der Verehrung des Schöpfers und der Erbauung dienen soll, muß selbstverständlich auch die Unterhaltung der Teilnehmer untereinander auf den rechten Ton gestimmt sein. Die Liebe zu dem Nächsten kommt in dem geziemenden Umgang zur Geltung[4]).

Aus diesen Angaben gewinnen wir einen beiläufigen Eindruck von dem Verlauf einer Agape, wie sie den Wünschen des Clemens entspricht: die Christen kommen zu einem einfachen Mahl, das mit Gebet begonnen und geschlossen wird, zusammen. Es werden unter instrumentaler Begleitung Psalmen gesungen; es werden Stellen aus der Heiligen Schrift verlesen; daran knüpft sich eine erbauliche Betrachtung; die Teilnehmer bleiben alsdann in wohlgesitteter Unterhaltung bei mäßigem Weingenuß noch eine Weile beisammen.

Unsere Darlegung würde allerdings eine erhebliche Verschiebung erfahren, wenn die Auffassung zurecht bestünde, daß nach der Darstellung des Clemens mit der Agape auch die Eucharistie verbunden gewesen sei. Diese Auffassung stützt sich vor allem auf die Wendung, „daß die ‚Speise Christi' auf einen solchen Empfang der Agape hinweise"[5]). Aus dem Zusammenhang geht jedoch deutlich hervor,

1) Ebd. II, 1, S. 161, Z. 2: *ὡς εἶναι τὴν δικαίαν τροφὴν εὐχαριστίαν.* Eine Anspielung auf die Eucharistie liegt hier ohne Zweifel vor; aus dem Zusammenhang geht aber klar hervor, daß Clemens an dieser Stelle die Dankeskundgebung des Menschen gegen Gott im Sinne hat.

2) Ebd. S. 169, Z. 8 f.: *πρέπει καὶ ἄλλως ταῖς θείκαῖς φροντίσιν μὴ οἰνοβαρεῖν.*

3) S. 176, Z. 4 f.

4) Ebd. S. 183, Z. 19: *εἰς τὸν πλησίον διὰ τῆς ὁμιλίας τῆς σεμνῆς.*

5) S. 160, Z. 7: *ταύτην γὰρ τὴν ἀγάπην ἐκδέχεσθαι δεῖν ἐμφαίνει ἡ βρῶσις ἡ Χριστοῦ.* Auf die These von Bigg greift wieder G. Wetter, Altchristl. Liturgien II, S. 95, zurück, der auch sonst aus den eucharistischen Gebeten das Vorhandensein der Agapen herauszulesen sich bemüht, S. 27, 64, 86, 101 ff.; aber über ein „es scheint" kommt er nicht hinaus.

daß der Verfasser bei der Speise Christi nicht an die Eucharistie als Bestandteil der gemeinsamen Mahlzeit denkt, sondern im besten Falle, wenn er überhaupt auf sie anspielt, sie per analogiam anführt. Wie die Eucharistie nach oben weist, so soll auch die Agape die Seele aufwärts heben, „unvergleichliche, unvergängliche und reine Freude" vermitteln. Übrigens bezeichnet Clemens auch an anderen Stellen die Aneignung der Liebe als Genuß einer himmlischen Speise [1]). Gegenüber den bei den Agapen bestehenden Mißständen hätte er einen ganz anderen Ton angeschlagen, wenn die zur gemeinsamen Mahlzeit Versammelten auch das heilige Mysterium vollzogen hätten. Eucharistie und Agape sind bei Clemens nicht miteinander verbunden.

Clemens erwähnt mit keinem Wort die Veranstalter des Mahles; aus dem Vergleich mit der Aufmachung bei den Gastereien der Nichtchristen darf aber doch mit voller Sicherheit geschlossen werden, daß ihm auch bei den Agapen, die er schildert, ein einzelner als Gastgeber vorschwebt. Es fällt auf, daß Clemens die offizielle Vertretung der Kirche dabei mit keinem Wort berührt. Hierbei muß allerdings noch eine Frage geklärt werden: Sind für Clemens Agape und Mahlzeit, über die er sich ausläßt, zwei verschiedene Begriffe, oder ist die Agape gleichbedeutend mit Gastmahl der Christen? Aus seinen Darlegungen im „Pädagog" läßt sich diese Frage nicht ohne weiteres auf den ersten Blick beantworten, da die Angaben über beide durcheinander gehen. Andererseits spricht aber gerade dieser Umstand dafür, daß Clemens eben die Agape als Mahlzeit der Christen in ihrer Besonderheit den heidnischen Gastmählern gegenüberstellen möchte, um auch an der Art, wie die Christen gastfreundschaftlich verkehren, die moralische Überlegenheit des Christentums dem Heidentum gegenüber zur Geltung zu bringen. Die wesentlichen Momente, die Tertullian in seiner Schilderung der Agapen hervorhebt [2]), fehlen auch bei den Ausführungen des Clemens über die Gastmahle der Christen nicht, so daß diese Übereinstimmung ebenfalls den Rückschluß gestattet, daß der Alexandriner jedesmal an die Agapen denkt, wenn er vom Mahl der Christen handelt. In den „Stromata" findet sich nun eine Stelle, die jeden Zweifel darüber

1) S. 157, Z. 8: *τροφὴ ἐπουράνιος* = Liebe; Ebd.: *ἑστιάσις λογική* = Liebe als himmlische Sättigung; S. 161, 1: *εὐχαριστία* als Dank gegen Gott = *τροφὴ δικαία*.

2) Siehe S. 151.

auszuschließen geeignet ist, daß Clemens unter Agape tatsächlich das Gastmahl der Christen als eine Form der Geselligkeit verstanden hat. Die gastlichen Zusammenkünfte der ketzerischen Karpokratianer möchte er wegen der daselbst vorkommenden Mißstände „Mahlzeiten" und nicht Agapen benannt wissen [1]). Hämisch fügt er hinzu, daß bei diesen die Agape nach der dabei geübten Weibergemeinschaft den Namen habe [2]). — Wie leicht eigneten sich doch die Kirchenchristen im Kampfe gegen die Ketzer die Verdächtigungen an, die ihre heidnischen Gegner gegen sie selbst erhoben und die sie mit Entrüstung zurückwiesen [3]).

Die zuletzt angeführte Wendung bestätigt andererseits unsere bereits oben gemachte Beobachtung, daß Clemens die Agape nicht etwa bloß nach der dabei vorgenommenen Versorgung der Armen so bezeichnet, sondern in Anbetracht der Gesinnung, die bei den Gastmählern der Christen überhaupt zum Ausdruck kommen soll und zwar gemäß biblischen Grundsätzen, wie er überhaupt die Agape in jeder Hinsicht auf Vorschriften der Heiligen Schrift über die Veranstaltung von Mahlzeiten zurückzuführen sich bemüht [4]). Die Art, wie sich der Herr selbst bei solchen Anlässen verhielt, möchte er als besonders vorbildlich empfehlen. Die offene und versteckte Polemik des Alexandriners gegen die Mißstände bei den gastlichen Zusammenkünften seiner Glaubensgenossen läßt es erkennen, daß bei diesen die starke Neigung bestand, sich den hergebrachten Formen des gesellschaftlichen Lebens anzupassen, während Clemens gerade beim gastfreundschaftlichen Verkehr der Christen untereinander Anweisungen der Heiligen Schrift zur Geltung gebracht wissen möchte. Unter Agape versteht demnach unser Kirchenvater das nach biblischen Grundsätzen veranstaltete private Gastmahl der Christen.

c) Von anderen Voraussetzungen ausgehend als Tertullian und Clemens nehmen die verschiedenen Kirchenordnungen zu den Agapen Stellung. Hier wird nicht die Privatmeinung eines einzelnen wiedergegeben, sondern die Auffassung der leitenden kirchlichen

1) Stromatum B. III, Kap. 2 (Ausg. Stählin, Bd. 2, S. 200, Z. 7 ff.: *οὐ γὰρ ἀγάπην εἰποιμ' ἂν ἔγωγε τὴν συνέλευσιν αὐτῶν.*

2) Ebd. Z. 11 f.: *μελετήσαντας δὲ ἐν τοιαύτῃ ἀγάπῃ τὴν κοινωνίαν.*

3) Vgl. Tertullian, S. 150.

4) II, Kap. 1 (Stählin I, S. 159, Z. 3 ff.). Durch Jesaia spricht der heil. Geist solchen Gelagen, die nicht *κατὰ λόγον* geschehen, die Bezeichnung Agape ab.

Kreise, die begreiflicherweise das Bestreben haben, alle Erscheinungen des Gemeindelebens nach Tunlichkeit unter ihre Aufsicht zu stellen. Daß die Mahlzeiten dabei nicht fehlen durften, versteht sich in Anbetracht ihrer Bedeutung für den Verkehr der Gemeindeglieder untereinander von selbst. Gerade bei diesen Anlässen war aber die Gefahr nicht gering, daß die Christen unchristlichen Gepflogenheiten nachgaben, wie andererseits gerade die gastlichen Zusammenkünfte eine günstige Gelegenheit boten, christliche Lebensart und Sitte zur Entfaltung zu bringen. Trotz mannigfacher Abweichungen und Besonderheiten im einzelnen lassen sich bei den verschiedenen Kirchenordnungen weitreichende Gemeinsamkeiten feststellen. Wir wollen zunächst die Kirchenordnungen auf ihre Angaben über die Mahlzeiten hin einzeln prüfen, um alsdann ein Gesamturteil zu gewinnen.

I. In den sogenannten Canones Hippolyti[1]) nehmen die Anweisungen für die gemeinsamen Mahlzeiten einen verhältnismäßig breiten Raum ein (K. XXXII, § 164 — K. XXXV, § 185). Wir heben daraus folgende Momente hervor:

1. Die Agapen[2]) werden in den Zusammenhang der Wohlfahrtspflege gerückt, die in der Gemeinde an den Bedürftigen geübt wird, und zwar bilden sie den privaten Zweig derselben. Die öffentliche geschieht zwar ebenfalls aus den Mitteln, die der Gemeindeleitung von privater Seite überlassen werden, aber der Klerus nimmt die Verteilung der Gaben nach eigenem Ermessen vor[3]), während es bei den Agapen in das Belieben des Veranstalters gestellt wird, wen er an seinen Tisch heranzieht[4]). Die Agapen werden den

1) Wir zitieren nach der Ausgabe von Hans Achelis, Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechtes, I. Buch. In: Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Literatur VI, Heft 4, 1891, und verweisen auf seine Ausführungen über die Textüberlieferung 1—37. Dazu: W. Riedel, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien, S. 193—230.

2) Ebd. S. 105—111. Riedel macht darauf aufmerksam (S. 221), daß das arabische valimah mit „Mahl" und nicht „Agape" zu übersetzen sei.

3) § 35: Diaconus certiorem faciat episcopum, ut illis dispertiatur, quae ipsis opus sunt pariterque etiam hominibus occulta egestate pressis. § 36: Serviant autem et aliis, quorum miserentur episcopi, ut possint donare viduis, orbis et pauperibus. § 160: Si distribuatur oblatio, distribuatur etiam eleemosyne pauperibus.

4) § 175 werden die zu den Agapen Herangezogenen aufgefordert, sich bei Tische geziemend zu benehmen, damit sie und womöglich ihre ganze Familie wieder eingeladen werden.

Reichen nicht zur Pflicht gemacht [1]); da sie aber als Erweis christlicher Gesinnung angesehen werden, soll die Kirchenleitung darauf Bedacht nehmen, daß in ihrem Verlauf diesem Umstand auch tatsächlich vollauf Rechnung getragen werde. Trotz ihres privaten Charakters werden sie demnach unter die Aufsicht der Kirche gestellt.

2. Es werden vier Arten von Mahlzeiten mit charitativem Charakter aufgezählt: Die Agape an sich [2]), die für die Armen am Sonntag veranstaltete Mahlzeit [3]), das Totenmahl [4]) und das Mahl für die Witwen [5]).

Die Totenmahlzeiten werden aus diesem Umkreis schon dadurch herausgehoben, daß sie ausdrücklich mit der Feier der Eucharistie verbunden werden [6]), während bei den anderen gewöhnliches Essen und Trinken vorausgesetzt wird. Wir kommen auf das Totenmahl erst im späteren Zusammenhange zu sprechen.

Bei den Mahlzeiten, die zugunsten der Witwen, dieser besonderen Klasse der Hilfsbedürftigen, hergerichtet werden, handelt es sich lediglich um eine gelegentliche Veranstaltung einzelner Wohlhabender, etwa im Sinne von Act. 6, 1. Dem Verfasser der Canones kommt es darauf an, den Mißständen, die sich dabei herausgebildet haben, vorzubeugen: mitunter wurde den Witwen so wenig vorgesetzt, daß es keine Mahlzeit war, mitunter zogen sich die Zusammenkünfte bis in die Nacht hinaus; deshalb die Mahnung: „Wenn jemand für Witwen eine Mahlzeit herzurichten beabsichtigt, so möge er zusehen, daß sie eine Mahlzeit haben [7]), und daß sie auseinander gehen, bevor die Sonne untergeht“ (§ 183). Es ist nicht gesagt, daß der Veranstalter des Witwenmahles unbedingt persönlich dabei sein mußte [8]), im Unterschied von den eigentlichen Agapen.

1) Die Aufforderung zur Ablieferung der Erstlinge, dem Grundstock der öffentlichen Armenversorgung, wird mehr im Befehlstone eingeleitet (§ 186): Qui habet primitias fructuum terrae, ad episcopum in ecclesiam eas deferat, wohingegen der Übergang zu den Agapen lautet: si agape fit vel coena ab aliquo pauperibus paratur, § 164, bes. § 183: Si quis viduis coenam parare vult.

2) § 164: agape anscheinend unterschieden von der coena

3) Ebd. Vel coena ab aliquo pauperibus paratur κυριακῇ.

4) § 169: Si fit ἀνάμνησις pro iis, qui defuncti sunt.

5) § 183: Si quis viduis coenam parare vult.

6) § 169: primum antequam consideant, mysteria sumant.

7) § 185: Unicuique autem earum tribuatur sufficiens cibus potusque.

8) Das Passivum in § 183 „dimittantur“, § 184 „caveatur“, § 185 „tribuatur“ scheint darauf hinzuweisen, daß dem Veranstalter der Witwenausspeisungen es nahe gelegt werden soll, seinem Personal entsprechende Weisungen zu geben.

Bei diesen wirft sich die Frage auf, ob § 164 „Agape“ und „Mahlzeit, die von irgendeinem für die Armen hergerichtet wird“, identisch oder zwei verschiedene Veranstaltungen sind. Der Wortlaut scheint für die letzte Annahme zu sprechen[1]); andererseits wird im weiteren Verlauf der Ausführungen kein Unterschied zwischen beiden gemacht; in § 172 ist nur noch die Rede von den agapis κυριακαῖς. Es fehlen auch irgendwelche Andeutungen über die besonderen Vorbereitungen zu den Agapen im Unterschied von den Armenausspeisungen, wohingegen in § 165 vorausgesetzt wird, daß beide auf eine private Einladung (invitari) zurückzuführen sind[2]). Die sprachliche Differenzierung mag aber doch in der Sache selbst begründet gewesen sein. Es hat auch in der Christenheit private Mahlzeiten mit religiösem Anstrich, aber ohne Armenausspeisung gegeben. Der Verlauf war in beiden Fällen derselbe, nur der Kreis der Gäste ein anderer. Die Agape hatte ihren Namen von der Liebesgesinnung, die die Christen untereinander verband; diese prägte sich auch darin noch besonders aus, daß die Reichen die Armen an den gesellschaftlichen Veranstaltungen teilnehmen ließen. Da hierbei infolge der sozialen Verschiedenheit Unzulänglichkeiten vorgekommen sein mögen, ist es begreiflich, daß „den Armen“ Verhaltungsmaßregeln eingeschärft werden, auch zu dem Zwecke, damit sie nicht durch ein ungebührliches Benehmen der Vergünstigung der Einladung verlustig gehen[3]). Wir halten daran fest, daß die in § 164 vorgesehene Ausspeisung von Armen als eine besondere Art der Agape anzusehen ist.

Sind Agapen nur an Sonntagen veranstaltet worden? In § 164 und wohl auch § 172[4]) wird die sonntägliche Agape hervorgehoben. Die Canones schweigen sich über Agapen an Wochentagen aus. Es kommt alles darauf an, wie das κυριακῇ in § 164 verstanden wird. Man wird wohl mit der Annahme nicht fehl gehen, daß die Be-

1) Achelis a. a. O., S. 199, läßt die Agape „von allen Teilnehmern aus gemeinsamen Mitteln hergestellt“ sein, während für die Armenmahlzeit ein einzelner aufzukommen hatte.

2) Episcopus oret super eum, qui invitavit illos.

3) § 175: Sed potius invitent eum constanter et familiam eius.

4) Non sedeat aliquis catechumenus in agapis κυριακαῖς. Es kann hier allerdings das κυριακαῖς auch in dem Sinne verstanden sein: Agapen, die durch ihren ganzen Charakter dem Herrn zu Ehren geschehen.

stimmungen in § 164 sich lediglich auf den feierlichen Vollzug der Sonntagsagape beziehen, wodurch jedoch Agapen an Wochentagen nicht ausgeschlossen sein sollen[1]).

Zusammenfassend stellen wir fest, daß nach den Canones Hippolyts die Agapen als Gastmähler anzusehen sind, die von wohlhabenderen Christen für ihre Glaubensgenossen zum Zwecke des Erweises frommer Gesinnung veranstaltet wurden.

3. Der religiöse Charakter der Agapen soll streng gewahrt bleiben[2]). Hierfür werden besondere Vorschriften gemacht: a) Bei jeder Zusammenkunft ist die Anwesenheit eines Geistlichen, der alsdann den Vorsitz führt, dringend erwünscht. Die hierarchische Stufenleiter wird dabei beobachtet: Bischof[3]), Presbyter[4]), Diakon[5]). Der höchste von den an der Agape teilnehmenden Priestern spricht nicht nur die vorgeschriebenen Gebete für den Gastgeber und die Gäste[6]), sondern bestimmt auch den Gesprächsstoff[7]). b) Die Agape erhält durch den feierlichen Ritus des Brotbrechens, womit sie ihren Anfang nimmt, einen kultischen Anstrich. Der Priester macht das Kreuzzeichen über dem Brot, bricht es und verteilt es unter

1) § 181 werden auch Agapen ohne geistliche Assistenz vorausgesetzt, was nach § 164 am Sonntag vermieden werden sollte. Riedel a. a. O., S. 221 übersetzt diese Stelle: „ein Abendessen . . ., und es ein *κυριακόν* ist".

2) § 173: in divina praesentia cum laude Dei.

3) § 164: Praesente (bei der Sonntagsagape) episcopo surgat diaconus ad accendendum. Es ist nicht so zu verstehen, als ob bei jeder Sonntagsagape der Bischof hätte zugegen sein müssen. Wenn dem so wäre, dann würde aus der Stelle hervorgehen, daß in der Gemeinde an jedem Sonntag an einem einzigen Orte eine Agape veranstaltet worden sei, also etwa vom Bischof für die Gemeindearmen aus den Mitteln, die ihm von privater Seite überlassen wurden. Der Zusammenhang, § 165: qui illos invitavit, schließt jedoch diese Auffassung aus. Das praesente ist vielmehr so zu erklären: „Wenn der Bischof zugegen ist, dann erhebt sich der Diakon, um die Öllampe anzustecken." Es ist auch nicht gesagt, daß es an jedem Sonntage so geschah, sondern nur dann, wenn die Agape tempore accensus lucernae stattfand. Warum der Diakon? Seinem Dienstcharakter nach als mitgebrachter Gehilfe des Bischofs. Dadurch, daß es der Diakon tat, der auch sonst dem Bischof zu Diensten stand, sollte der kultische Charakter der Feier besser zur Geltung gebracht werden.

4) § 178: Si autem absente episcopo presbyter adest, omnes ad eum convertantur.

5) § 180: Diaconus in agape absente presbytero vicem gerat presbyteri.

6) § 165: episcopus oret super eos et eum, qui invitavit illos.

7) § 177: quando autem episcopus sermocinatur sedens, ceteri lucrum habebunt neque ipse sine lucro erit.

die Anwesenden [1]). Es wird nicht zum eucharistischen Brot umgestaltet, aber durch die Weihekraft, die vom Priester nach der Vorstellung der Beteiligten ausgeht, hört es doch auf gewöhnliches Brot zu sein und wird zum Bannbrot [2]), das auch den Katechumen zugeschickt wird, um ihnen, die an dem Brudermahle der getauften Vollchristen noch nicht teilnehmen dürfen, doch wenigstens die Segnungen der Kirche zum Bewußtsein zu bringen [3]). Gerade an diesem Ausschluß der Nichtgetauften wird der kultische Einschlag der Agape deutlich. Ist kein Vertreter des Klerus zugegen, so darf ein Laie das Brot wohl brechen, aber es nicht segnen [4]). c) Gebet und Psalmengesang [5]), Danksagung und Lob der mit Speise und Trank bedachten Armen sollen die religiöse Stimmung erhöhen [6]).

4. Ein hervorstechender Zug der Canones Hippolyts ist ihre doktrinäre Einstellung. In erster Linie fühlt sich der Verfasser bestimmt, den Eingeladenen strenge Verhaltungsmaßregeln einzuschärfen. Sie sollen sich als „das Salz der Erde" [7]) sowohl in der Art ihrer Unterhaltung [8]) als auch in dem maßvollen Genuß von Speise und Trank [9]) erweisen, aber auch darin, daß sie die Zusammenkunft

1) § 179: Distribuat panem *ἐξορκισμοῦ*, antequam consideant.

2) Ebd.: ut Deus agapen eorum praeservet a timore inimici utque surgant salvi in pace. § 171 wird panis *ἐξορκισμοῦ* näher bezeichnet als panis oratione purgatus.

3) § 171: ut ecclesiae associentur.

4) § 181: laico non convenit, ut signet panem, sed tantummodo frangat. Das Brotbrechen als Eingangsritual ist biblisch begründet (siehe S. 6).

5) § 168: psalmos recitent antequam recedant.

6) § 166: necessaria est pauperibus *εὐχαριστία*, quae est in initio missae, ist wohl so zu verstehen, daß die Armen vor der Agape ein Dankgebet sprechen sollen. Belegstellen bei Arm. Robinson, Texts and studies VIII, Nr. 4, S. 114. Der Sinn der Stelle ist zwar nicht ganz durchsichtig, aber *εὐχαριστία* jedenfalls doch nicht auf die Eucharistiefeier, wie es W. Riedel a. a. O., S. 221 und H. Lietzmann a. a. O., S. 199 haben wollen, zu beziehen. In der Ägypt. K.-O. wird Kap. 48 an der analogen Stelle *εὐχαριστεῖν* im Sinne von danken gebraucht. Übrigens erscheint es nicht unwahrscheinlich, daß § 166 nicht in diesen Zusammenhang gehört. Vgl. F. X. Funk, Das Testament unseres Herrn, S. 213 ff. über die Textverwirrung.

7) § 176: Oret quisque, ut sancti introeant sub tectum eius; dicit enim salvator noster: Vos estis sal terrae.

8) § 174: ne quis multum loquatur neve clamet.

9) § 173: Edant bibantque ad satietatem neque vero ad ebrietatem.

nicht zu sehr in die Länge ziehen[1]). Ein besonders taktvolles Benehmen wird den Armen, die zu den Agapen zugezogen werden, ihren Gastgebern gegenüber ans Herz gelegt[2]). Aber auch die Veranstalter der Agapen werden an die kirchlichen Normen erinnert, so z. B. an das Verbot des Brotsegnens durch einen Laien. In den Anweisungen für die Vertreter des Klerus bei den Agapen steckt zugleich die Mahnung an die Gastgeber, sich diesen bei den Veranstaltungen unterzuordnen. Es wird aber auch die Geistlichkeit auf ihr pflichtmäßiges Verhalten bei den Agapen verwiesen. Mit einem Wort: Der Verfasser der Canones sucht Mißständen, die nur zu leicht die ganze Institution der Agapen gefährden konnten, vorzubeugen. Und man gewinnt den Eindruck, daß diese Unzulänglichkeiten bereits eingerissen waren. Es bestand die Gefahr der Entkirchlichung der Agapen.

II. Mit den Canones Hippolyts berührt sich auf das engste die sogenannte Ägyptische Kirchenordnung[3]). In bezug auf die Agapen besteht in den entscheidenden Anordnungen Übereinstimmung. Hier wie dort wird die Anwesenheit eines Priesters und zwar in hierarchischer Abstufung für wünschenswert erklärt[4]), hier wie dort den Katechumenen wohl die Teilnahme an dem Mahl der Getauften untersagt, aber das Bannbrot zugesagt[5]), hier wie dort den Eingeladenen mit den gleichen Gründen ein geziemendes Verhalten eingeschärft[6]), hier wie dort den Laien verboten, Segensbrot auszuteilen[7]), hier wie dort der Abschluß der Witwenmahle vor einbrechender Dunkelheit gefordert[8]). Daneben treten aber Abwei-

1) § 167: Missos faciat eos, ut separatim recedant, antequam tenebrae oboriantur. Durch die Weisung, „separatim" auseinanderzugehen, sollen Ansammlungen, die die Polizei aufmerksam machen könnten, vermieden werden.

2) § 174: neve sint scandalo hominibus, ita ut in contumeliam vertatur qui vos invitavit, cum appareat, vos a bono ordine aberrare.

3) Ausgaben: Achelis a. a. O., S. 38—137; Chr. Chr. J. Bunsen, Christianity and mankind. VI Analecta Ante-Nicaena II, S. 449—477; Edm. Hauler, Didascaliae apostolorum fragmenta Veronensia latina, S. 91—121; P. de Lagarde, Aegyptiaca, S. 238—291.

4) Kap. 50 (Bunsen a. a. O., S. 470; Hauler a. a. O., S. 114, Z. 29ff.).

5) Kap. 49: *κατηχουμένους μὴ ἐάτω εἰσελθεῖν εἰς τὸ κυριακὸν δεῖπνον μετὰ πιστοῦ.* Kap. 48: *ὡσαύτως δὲ οἱ κατηχούμενοι διδότωσαν ἀλλήλοις τὸν ἄρτον τοῦ ἐξορκισμοῦ καὶ τὸ ποτήριον.*

6) Kap. 50.

7) Ebd.: *εὐλογεῖν δὲ ὁ λαϊκὸς οὐ δύναται.* 8) Kap. 52.

chungen bezw. Ergänzungen in Einzelzügen hervor: a) Nach der Ägyptischen Kirchenordnung wird die Mahlzeit — die Bezeichnung „Agape" fehlt[1]) — mit dem Segensspruch über dem Becher und dem Brot zwecks Reinigung eröffnet[2]), offenbar in Anlehnung an die jüdische Gepflogenheit, wodurch ihre kultische Bindung verschärft wird. b) Der charitative Charakter[3]) der Mahlzeit wird stärker betont. Dabei wird die Möglichkeit ins Auge gefaßt, daß so mancher Reiche sich damit begnügt, Speiserationen an Arme verteilen zu lassen, ohne sich mit ihnen an einen Tisch zu setzen[4]). Es mag vorgekommen sein, daß die Beteiligten auch mehr einsteckten, als ihnen zugewiesen ward, wodurch andere zu kurz kamen. Um der gleichmäßigen Versorgung willen warnt der Verfasser der Ägyptischen Kirchenordnung die Gemeindearmen vor solcherlei Unlauterkeit ebenso wie vor der Unmäßigkeit bei den Mahlzeiten, wodurch es geschehen könne, daß die Beteilung der Abwesenden mit den etwaigen Überresten unterbleiben müßte[5]). c) Bei der Witwenbetreuung ist die Versorgung sowohl durch Mahlzeiten als auch durch Zuweisung von Lebensmitteln vorgesehen[6]). Die Bestimmung, daß den Witwen, die wegen des ihnen zufallenden Loses nicht kommen können[7]),

1) Wohl aber wird die Mahlzeit *κυριακὸν δεῖπνον* genannt.

2) Kap. 48: *ἑκάστῳ πρέπει πρὸ τοῦ πίνειν λαβόντι τὸ ποτήριον εὐχαριστεῖν ὑπὲρ αὐτοῦ, ἵνα κεκαθαρισμένος φάγῃ καὶ πίνῃ.*

3) Die Weisung, daß der Bischof nur dann fasten solle, wenn es die ganze Gemeinde tut, wird Kap. 47 damit begründet, daß er sich jederzeit bereit halten müsse, einem Gemeindeglied auf dessen Wunsch das *κλάσμα ἄρτου* (das Segensbrot im Unterschied von der Eucharistie und dem Bannbrot), das er dabei selbst kosten müsse, zu spenden. Da in Can. Hipp. an der korrespondierenden Stelle von der Darbringung der Gaben für die Armen die Rede ist, handelt es sich hier wohl um die feierliche Übergabe dieser Spenden an den Bischof, wobei der Wohltäter sich selbst Segensbrot verschafft, das er alsdann daheim zu Beginn des Essens einnahm. Vgl. Tertullian, Ad uxorem II, 5: non sciet maritus (der heidnische Gatte), quid secreto ante omnem cibum gustes? Et si sciverit panem, non illum credit esse qui dicitur? (Oehler I, S. 690.)

4) Kap. 50: *εἰ διεμερίσαντο ὑμῖν, σὺ τὸ σὸν μέρος μόνον ἀρεῖς.* Noch deutlicher bei Hauler a. a. O., S. 114, Z. 16ff.: si communiter omnibus oblatum fuerit, quod dicitur graece apoforetum, accipite ab eo. *ἀποφορά* = oblatio = Pension (vgl. H. Stephanus, Thesaurus graecus I, 2 S. 1784), also Verteilung von Rationen an Bedürftige.

5) Kap. 50, 2.

6) Kap. 52: *τῇ ἰδίᾳ οἰκίᾳ ἐσθιέτωσαν ὡς θέλουσιν.*

7) Ebd.: *εἰ δὲ ἀδύνατον αὐταῖς ἐλθεῖν διὰ τὸν κλῆρον, ὃν ἐκληρώσαντο.*

Lebensmittel ins Haus zugeschickt werden sollen, bezieht sich wohl auf diejenigen alten Frauen, die nicht in den eigentlichen „Witwenstand" aufgenommen wurden[1]). — Alles in allem: Die kultisch stark gebundene Agape erscheint als ein wichtiger Bestandteil der privaten Wohlfahrtspflege innerhalb der Christenheit, wobei aber, sofern es sich um das charitative Moment handelt, die Verteilung von Lebensmitteln an die Armen, besonders die Witwen, auch ohne die gemeinsame Mahlzeit als gleichwertige Leistung beurteilt wird. Hat man aber damit nicht zugleich den Wohlhabenden einen Weg gewiesen, um die Einrichtung der Agape überflüssig zu machen?

III. In den Apostolischen Konstitutionen[2]) wird die Agape nur an einer Stelle flüchtig berührt[3]). a) Die Erwähnung geschieht im Zusammenhang mit den Vorschriften über die Abgaben der Gläubigen an die Kirchenvorsteher. b) Als Gäste scheinen lediglich alte Frauen in Betracht zu kommen. c) Einer etwa infolge der Agapen sich ergebenden Schmälerung der Einnahmen des Klerus wird mit Bedacht vorgebaut. „Es soll beim Mahle dem Hirten das ihm von den Erstlingen Gebührende als dem Priester beiseite gelegt werden, auch wenn er nicht dabei ist[4])." „Wieviel einer jeden alten Frau gegeben wird, davon soll das Doppelte den Diakonen als Ehrengabe für Christus verabreicht werden[5])." Unter Berufung auf alttestamentliche Bestimmungen werden sogar die Lektoren, Sänger und Türhüter in den Umkreis der von den Laien zu beschenkenden Würdenträger gezogen[6]). Der Verfasser verliert im weiteren Verlauf seiner Ausführungen die Agapen vollständig aus dem Auge und handelt nur von dem pflichtmäßigen Anteil der Geistlichen an den Spenden der Gemeindeglieder. d) Die Agapen

1) Vgl. Achelis-Flemming, Syrische Didaskalia (TU. N.F. 10, 2, S. 274). Die obige Auffassung hat größere Wahrscheinlichkeit für sich als die andere, daß die Auswahl der zum Gastmahl zu ladenden Witwen durchs Los erfolgt sei.

2) Ausgaben: P. de Lagarde, 1892; F. X. Funk, Didascalia et constitutiones apostolorum, I. Bd., 1906.

3) II, 28, Lagarde, S. 56f.; Funk I, S. 109f.

4) 28, 2: *ἀφοριζέσθω ἐν τῇ θοχῇ τὸ τῷ ποιμένι ἔθιμον, λέγω δὲ τὸ τῆς ἀπαρχῆς, ὡς ἱερεῖ, κἂν μὴ παρῇ τῇ δοχῇ.* Die Erwähnung der Erstlinge geschieht in Anlehnung an alttestamentliche Bestimmungen über die Abgaben an die Priester, darf aber nicht in dem Sinne verstanden werden, als ob die Agapen nur aus Erstlingen, d. h. im Frühjahr, hergerichtet worden seien.

5) 28, 3: *ὡσεὶ ἑκάστῃ τῶν πρεσβυτίδων δίδοται, διπλοῦν διδόσθω τοῖς διακόνοις εἰς γέρας Χριστοῦ.* 6) 28, 5.

sind wohl als Einrichtungen der privaten Wohlfahrtspflege gedacht; andererseits soll jedoch die Meinung der Diakone über die Würdigkeit der Einzuladenden eingeholt werden [1]). Aber gerade in der Armenfürsorge ist der Diakon an die Weisungen des Bischofs gebunden [2]). So nimmt dieser mittelbar auf die Agape Einfluß. e) Die Agapen werden als Erfüllung der im Gleichnis Luk. 14, 15 ff. niedergelegten Weisungen des Herrn hergerichtet [3]). — Die völlige Verkirchlichung der Agapen im Interesse der Erhöhung der bischöflichen Gewalt wird angestrebt. Andererseits erhebt sich die Frage: Wozu überhaupt die Mahlzeiten für die alten Frauen, wenn solche Bindungen auferlegt werden? Aus den Bestimmungen der Apostolichen Konstitutionen hätten die wohlhabenden Gemeindeglieder die Folgerung ziehen sollen, von der Veranstaltung der Agapen gänzlich abzusehen und die Lebensmittel, die sie dabei verwenden wollten, dem Bischof und seinen Helfern zur freien Verfügung zu überlassen. Man gewinnt den Eindruck, daß die Agapen dem Klerus nicht gerade genehm waren, da er daraus eine Schmälerung seines Einflusses wie seines Einkommens befürchtete. Es gibt auch zu denken, daß die Apostolischen Konstitutionen nur Agapen für alte Frauen, wohl in Anlehnung an Act. 6, 1 ff. [4]), erwähnen. — Es gibt hierfür eine doppelte Erklärung: Entweder waren im Umkreis der Apostolischen Konstitutionen die anderen Formen der Agapen unbekannt, bezw. bereits abgekommen oder nicht erwünscht. Bei der sonstigen Haltung der Schrift liegt das letztere durchaus im Bereich der Möglichkeit. In dem später entstandenen achten Buch der Apostolischen Konstitutionen wird nur das Totenmahl berücksichtigt.

IV. In der Syrischen Didaskalia [5]) finden wir in bezug auf die Agapen dieselben Bestimmungen [6]). Auch hier ist die Sorge

1) 28, 1: *ἣν ἐπίστανται οἱ διάκονοι θλιβομένην.*

2) II, 31. Der Diakon soll nichts tun ohne den Bischof.

3) 28, 1: *δοχήν, ὡς ὁ κύριος ὠνόμασεν.*

4) Aber hier ist die Rede von Witwen und nicht von alten Frauen schlechthin; es spielen hier wie dort bei der Versorgung die Diakonen eine Rolle. Zum Amt der „Witwe" konnten alte Frauen vom Bischof bestellt werden. Vgl. Hans Achelis und P. Flemming, Die Syrische Didaskalia (TU. N. F. 10, 2, S. 274).

5) Text: F. X. Funk, Didascalia et constitutiones apostolorum, I. Bd., 1906. Übersetzung: Achelis-Flemming a. a. O., Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechts, II. Buch. (In: TU. N. F. 10, 2.)

6) II, 28, 1—3. Funk, S. 110, IX. Achelis-Flemming, S. 46.

um den unverkürzten Anteil des Klerus an den Spenden der Wohlhabenden größer als das Interesse an der Aufrechterhaltung der Agapen. Als Einrichtung zwecks Verpflegung der Witwen paßt sie dem Verfasser der Didaskalia überhaupt nicht in seinen Gedankenkreis. Es macht sich in der Schrift das deutliche Bestreben bemerkbar, die Witwen, die sich allerhand Rechte angeeignet haben [1]), unter die Botmäßigkeit des Bischofs zu zwingen [2]). Ihre Versorgung durch das Oberhaupt der Gemeinde wäre für diesen nur ein willkommenes Mittel gewesen, die Witwen die Abhängigkeit von seiner Autorität spüren zu lassen. Wozu Agapen für die Witwen, wenn die Bestimmung gelten soll: „Darum legen die, welche Geschenke geben, sie nicht in die Hände der Witwen selbst, sondern sie bringen dir (dem Bischof) dieselben, damit du, der du am besten über die, welche in Not sind, unterrichtet bist, als guter Haushalter von dem, was dir gegeben worden ist, an sie verteilst"? [3]) Die Einflußnahme des Bischofs auf die Agapen wird hier insofern noch stärker betont denn in den Apostolischen Konstitutionen, als er selbst die Auswahl der einzuladenden Witwen unmittelbar trifft [4]). Ein weiteres Abrücken von den Agapen macht sich ferner darin bemerkbar, daß hier ausdrücklich die Gegenüberstellung gemacht wird: Agapen oder Schenkungen [5]). Jedenfalls konnte der Wohlhabende, der Wohltätigkeit üben wollte, den Eindruck gewinnen, daß er dem Bischof einen größeren Gefallen durch Spenden als durch die Herrichtung einer Agape erweist. Und das war für ihn einfacher und mit weniger Umständen verbunden. Also wozu Agapen?

V. Die Constitutiones per Hippolytum [6]), die sich mit dem achten Buch der Apostolischen Konstitutionen auf das engste berühren, beschränken ebenso wie dieses die Agapen auf die Toten-

1) Achelis-Flemming a. a. O., S. 80.

2) Ebd. S. 79: „Für die Witwen geziemt es sich nicht, etwas zu tun ohne Befehl des Bischofs."

3) Ebd. S. 75 (Kap. 14).

4) „Der Bischof wird die, die er in großer Not weiß, mehrfach schicken" (ebd. S. 46)

5) Ebd.: „Und denen, welche die Witwen zu den Agapen einladen, wird er die, die er in Not weiß, mehrfach schicken; und wiederum, wenn jemand für die Witwen Gaben darbringt, so wird er die, die dessen bedarf, ganz besonders schicken."

6) Lagarde, Reliquiae iuris ecclesiastici antiquissimae, S. 5—18.

mahlzeiten[1]). Für die Armenversorgung fordern sie die Abführung der Erstlinge und des Zehents an den Klerus[2]).

VI. Im Testament unseres Herrn Jesu Christi[3]) kommt das Wort „Agape" nur einmal vor und zwar als Totenmahlzeit, für dessen Herrichtung im Gebet, das die Presbyter täglich im Gotteshaus zu verrichten haben[4]), Gott gedankt wird. Im gleichen Atemzuge wird auch für die convivia fidelium[5]) Dank gesagt. Über letztere erfahren wir noch Näheres[6]). Der private Charakter derselben wird hervorgehoben[7]); daneben aber ihre kultische Bindung gefordert: Gebete[8]), Brotsegen durch den anwesenden Geistlichen[9]), Teilnahme des Bischofs, der die Unterhaltung zu bestimmen hat[10]), Ausschluß der Katechumenen von dem Genuß des Segensbrotes bei der Mahlzeit[11]). Wie groß die Gefahr der Verweltlichung der Agapen war, geht aus der Weisung hervor, keine Verwandten oder Bekannten, die einem profanen Beruf angehören, daran teilnehmen zu lassen[12]) — „man solle nicht, sich selbst zum Gericht, das Unaussprechliche einem Wolf ausliefern"[13]). Trotz der Aufforderung an die Teilnehmer der gemeinsamen Mahlzeiten, beim Essen darauf Bedacht zu nehmen, daß für die abwesenden Brüder noch etwas zur Verteilung übrigbleibe[14]), tritt das charitative Moment doch zurück. Die Mahnungen wegen anständigen Benehmens bei Tisch werden unter die Losung „Ihr seid das Salz der Erde" gestellt.

---

1) Kap. 25, a. a. O., S. 14. 2) Kap. 18.

3) Testamentum Domini Nostri Jesu Christi, Ausg. Ignatius Ephraem II Rahmani, 1899.

4) Ebd. S. 79: in qua constituisti agapes funebres. 5) Ebd.

6) II, 13 (ebd. S. 135ff.). 7) Ebd.: qui vocantur ad domum viri fidelis.

8) II, 19: neque fideles praetermittant orationem in suis conviviis.

9) II, 13: in coena aut in convivio sumant (fractionem) ii, qui proximi sunt pastori, tamquam ad benedictionem.

10) Ebd.: si quis cupiat aut episcopus vel presbyter interroget, responsum det.

11) Ebd.: catechumenus autem non recipiat (benedictionem).

12) Ebd.: qui familiaris aut consanguineus est magistri rerum profanarum, non permittat, ut ille secum laudet, neque cum illo edat ratione consanguinitatis. — Es werden also auch getaufte Christen von den Agapen ausgeschlossen, wenn sie einen vom kirchlichen Standpunkt anstößigen Beruf ausüben.

13) Ebd.: ne furte ea, quae ineffabilia sunt, tradat lupo et ipse sibi iudicium assumat.

14) Ebd.: Comedant abundanter, sed ita, ut superabundent reliquiae tum vobis, tum iis, ad quos, qui invitavit, vellet mittere.

Aus der Tatsache, daß diese Weisungen in allen Kirchenordnungen wiederkehren, geht hervor, daß es bei den Agapen nicht immer ordnungsgemäß zuging; es wurde über den Durst getrunken, über die Sättigung gegessen, und der Gesprächsstoff war oft unpassend [1]). Über Witwenmahle schweigt sich das Testamentum aus.

Im Streit um die Bestimmung der Entstehungszeit und des Entstehungsortes der einzelnen kirchenrechtlichen Schriften kommt gerade den Angaben über die Agapen eine erhöhte Bedeutung zu. Vor allem müssen wir hierbei die voneinander abweichenden Forschungsergebnisse von F. X. Funk und Hans Achelis in Betracht ziehen. Während dieser die Canones Hippolyts für die älteste der obigen Schriften und das achte Buch der Apostolischen Konstitutionen für die jüngste erklärt, kehrt jener das Verhältnis um. Die Ägyptische Kirchenordnung und die Constitutiones per Hippolytum lassen beide in der Zwischenzeit entstanden sein. Beide Forscher stimmen darin überein, daß das achte Buch der Apostolischen Konstitutionen um 400 niedergeschrieben worden ist, wobei aber Achelis die anderen in Frage stehenden Schriften in die Zeit von 200 bis 400 verlegt, Funk hingegen sie über das sechste Jahrhundert hinaus datieren möchte. In einer Reihe von wohl erwogenen Untersuchungen [2]) haben beide Gelehrte die für ihre Auffassung sprechenden Momente geltend gemacht. Auch auf die Agapen haben sie zurückgegriffen [3]). Nun läßt es sich aber nicht leugnen, daß gerade die Anordnungen über diese die Annahme von Achelis stützen. Während nämlich die Canones Hippolyts über die Agapen ausführlich berichten, werden im

1) Ebd.: neque bibant ad ebrietatem aut manducent ad intemperantiam neque it aut ad risum moveatur, qui prope adstat.

2) Achelis a. a. O. und in: Hippolytus im Kirchenrecht (ZKG. 15, S. 1—43); Funk, Die Apostolischen Konstitutionen, 1891; Das achte Buch der Apostolischen Konstitutionen und die verwandten Schriften auf ihr Verhältnis neu untersucht, 1893; ebenso im „Histor. Jahrbuch" der Görres-Gesellschaft 16, S. 1—36. 473—509; Das Testament unseres Herrn und die verwandten Schriften, 1901; Einleit. zur Ausgabe der „Didascalia et Constitutiones apostolorum", 1906; dazu die Auseinandersetzungen mit Duchesne, Bäumer, Sohm, Kihm, Hilgenfeld, Harnack (siehe ZKG. 15, S. 1). — Zu der Kontroverse Harnack der Achelis recht gibt, in: Theol. Stud. u. Kritiken 1893, S. 403—420. E. Schwartz, Über die pseudoapostol. Kirchenordnungen (Schrift d. wiss. Ges. i. Straßb. VI, S. 396) hält die Ägypt. K.-O. für ein Werk Hippolyts.

3) Achelis, ZKG. 15, S. 40f.; Funk, Das Testament unseres Herrn, S. 50f.

achten Buch der Apostolischen Konstitutionen die eigentlichen gemeinsamen Mahlzeiten überhaupt nicht erwähnt. — Die Totenmahlzeiten, auf die Bedacht genommen wird, bilden eine Gruppe für sich. — Wenn wir bedenken, daß sich Tertullian und Clemens Alexandrinus über die Agapen ausführlich auslassen, wohingegen sich z. B. Chrysostomus über sie ausschweigt, so entspricht es durchaus diesem Tatbestande, die nach Hippolyt benannten Canones zeitlich vor das achte Buch der Apostolischen Konstitutionen zu rücken. Der Einwurf von Funk, daß die Feier von Agapen auch später nachweisbar sei, wiegt insofern nicht viel, als erst gezeigt werden müßte, daß diese Veranstaltungen auch tatsächlich auf die alsdann später anzusetzenden Canones Hippolyts und die anderen in Untersuchung stehenden Kirchenrechtsordnungen zurückzuführen seien.

Für unsere Betrachtung ist die Feststellung wichtig, daß die einzelnen kirchenrechtlichen Schriften, die wir oben herangezogen haben, nicht auf ihren Entstehungsort beschränkt blieben, sondern durch Übersetzungen weitere Verbreitung gefunden haben. Die Canones Hippolyts liegen in einer arabischen Ausgabe vor, die aber jedenfalls als Übersetzung anzusehen ist[1]). Die Ägyptische Kirchenordnung ist in einer koptischen, äthiopischen, lateinischen und griechischen Version vorhanden[2]). Die Apostolischen Konstitutionen weisen eine griechische, lateinische, arabische und koptische Textüberlieferung auf[3]). Bei der Syrischen Didaskalia ist die lateinische Übersetzung sowie die griechische Überlieferung in den Apostolischen Konstitutionen zu beachten[4]). Die Constitutiones per Hippolytum finden sich in syrischen und griechischen Handschriften[5]), und das Testamentum Domini nostri wurde aus dem Griechischen ins Syrische, Koptische, Arabische, Äthiopische übertragen[6]). Aus dieser Zusammenstellung geht hervor, daß unsere Kirchenordnungen hauptsächlich im Osten Verbreitung gefunden haben, also Verhältnisse widerspiegeln, wie sie sich dort herausgebildet haben. Wenn die Auffassung von Achelis von der Abfassung der nach ihm be-

1) Achelis a a. O., S. 1—23.
2) Funk, Die Apostolischen Konstitutionen, S. 243ff. Haulera. a. O., S. 93ff.
3) Funk, Ausgabe, Prolegomana, S. XV—XX.
4) Achelis-Flemming a. a. O., S. 250.
5) Achelis, ZKG. 15, S. 2.
6) Ausg. Rahmani, S. XIV.

nannten Canones durch Hippolyt zu recht besteht, so wäre allerdings das Abendland in hervorragender Weise an der Entstehung der Kirchenordnungen beteiligt, zumal unter der Voraussetzung der zeitlichen Priorität dieser Schrift. Alsdann weist die sog. Ägyptische Kirchenordnung nach dem Abendland. Es läßt sich gewiß eine Reihe von Argumenten für und wider[1]) anführen, die nicht ohne weiteres von der Hand zu weisen sind. Die textliche Verwandtschaft der übrigen Kirchenordnungen, deren orientalische Herkunft gesichert ist, mit den Canones Hippolyts, schließt die Entstehung dieser Schrift im Abendland insofern nicht aus, als sich daraus nur ergeben würde, daß sie im Morgenland länger in Geltung geblieben war.

Die in den Kirchenordnungen niedergelegten Angaben über die Agapen gewähren uns demnach einen Einblick in diese Einrichtung, wie sie in der Zeit etwa vom dritten bis fünften Jahrhundert im Orient aber auch im Occident geübt wurde.

Decken sich diese Feststellungen mit den bei Tertullian und Clemens Alexandrinus gemachten Beobachtungen?

Clemens Alexandrinus berührt sich in entscheidenden Forderungen mit den obigen Kirchenordnungen. Wenn er auch das gesellschaftliche Moment der Agapen stärker betont als das charitative, so kommt doch dieses ebenfalls zu seinem Recht. Wir haben früher hervorgehoben, daß der Alexandriner, ebenso wie es in den Kirchenordnungen der Fall ist, als Veranstalter der Agapen wohl einzelne wohlhabende Gemeindeglieder in Betracht zieht. Auf die mit den gemeinsamen Mahlzeiten verbundene Erbauung legt er allen Nachdruck; er läßt dadurch sogar Verheißungen in Erfüllung gehen und nennt die Agape eine heilige Versammlung. Wie in diesem Punkte so stimmt er mit den Kirchenordnungen auch in der dringenden Warnung vor den aus dem Mahlcharakter der Agapen sich leicht ergebenden Mißständen überein. Ein gewisses Mißtrauen gegen die ganze Einrichtung scheint bei ihm in ähnlicher Weise mitzuklingen wie in den Kirchenordnungen. Neben diesen Übereinstimmungen vermissen wir jedoch andererseits die Erwähnung wichtiger Postulate, auf die es gerade einzelnen Kirchenordnungen ankommt. Daß

1) Gründe pro bei Achelis a. a. O., S. 212—266; contra bei Funk, Das Testament unseres Herrn, S. 230—275. Dazu E. Schwartz. Siehe S. 174 Anm. 2.

Clemens die Witwenmahle nicht erwähnt, braucht nicht weiter aufzufallen, da sie auch in den Kirchenordnungen gesondert von den eigentlichen Agapen, soweit bei diesen auch die Geselligkeit gepflegt werden sollte — und diese Art hat Clemens im Auge — behandelt werden. Im Testament unseres Herrn und in den Canones per Hippolytum kommen sie auch nicht vor. Schwerer wiegt der Umstand, daß der Alexandriner die Teilnahme des Klerus an den Agapen schweigend übergeht. Damit kommen auch in Wegfall sämtliche aus der Anwesenheit der Geistlichkeit sich ergebenden Begleitumstände der Agapen, wie Austeilung des Segensbrotes, Fernhalten der Katechumenen, Beaufsichtigung des Verlaufes durch den Bischof bezw. seinen Stellvertreter. Hat Clemens den Klerus absichtlich übergangen oder schweben ihm Agapen vor, zu denen die Geistlichkeit nicht von Amts wegen zugezogen wurde? Diese Frage wäre ohne weiteres entschieden, wenn die vielfach vertretene Auffassung haltbar wäre, daß bei Clemens Agape und Eucharistie verbunden gewesen seien; alsdann wäre die Anwesenheit von Priestern von selbst gegeben. Allein wir haben früher gezeigt, daß diese Vermutung nicht in den Tatsachen begründet ist[1]).

An sich steht allerdings der Annahme nichts entgegen, daß Clemens sich gar nicht veranlaßt gefühlt habe, den Klerus zu erwähnen — er läßt ihn auch sonst in seinen Schriften aus dem Spiel —, auch wenn dieser den Agapen regelmäßig beigewohnt hätte, da es ihm darauf ankommt, die Grundsätze der heidnischen und christlichen Geselligkeit einander gegenüber zu stellen. Aber für die Klarstellung der Sonderart der gastlichen Zusammenkünfte der Christen wäre es immerhin von Wichtigkeit gewesen, auf den Bischof, den Träger der kirchlichen Überlieferung, hinzuweisen. Es ist übrigens nicht ausgeschlossen, daß Clemens eine Agape im Auge hat, an der der Klerus noch nicht regelmäßig teilnahm. Die Forderung der Anwesenheit eines Vertreters der Geistlichkeit wurde von dieser je länger desto eindringlicher gerade wegen der Mißstände erhoben, die der Kirchenvater von den Agapen fernhalten möchte.

Vergleichen wir Tertullians Darlegungen über die Agapen mit den Anweisungen der Kirchenordnungen, so ergibt sich im wesentlichen dasselbe Verhältnis, das wir bei Clemens festgestellt haben:

1) Siehe S. 160.

Stärkere Betonung des gesellschaftlichen als des charitativen Charakters der gemeinsamen Mahlzeiten, Hervorhebung der erbaulichen Begleitumstände, scharfe Kritik der bei den Agapen vorgekommenen Unzulänglichkeiten, allerdings erst in seiner montanistischen Periode. Die Frage nach der Teilnahme des Klerus läßt sich bei Tertullian ohne weiteres in bejahendem Sinne erledigen, da er die geistlichen Vorsitzenden ausdrücklich, wenn auch in hämischer Weise erwähnt. Freilich scheint er der Priesterschaft die hervorragende Stellung bei den gastlichen Zusammenkünften der Christen nicht einzuräumen, wie es die Kirchenordnungen tun. Dabei müssen wir allerdings beachten, daß es Tertullian im Apologeticus in erster Linie darauf ankommt, der heidnischen Öffentlichkeit die völlige Harmlosigkeit der christlichen Gastmähler darzutun; infolgedessen darf man nicht erwarten, daß er sich auf Einzelheiten einläßt, die im Grunde genommen nur die Christen, die zu Agapen zusammen trafen, angingen, wie es die Kirchenordnungen gerade im Hinblick auf die Stellung des Klerus, woran sie im besonderen Maße interessiert sind, tun. Die bissige Bemerkung, daß die Auszeichnung der Vorsitzenden in der Zuweisung der doppelten Portion bestehe[1]), scheint allerdings auf einen pflichtmäßigen Anteil des Klerus an den bei den Agapen verwendeten Lebensmitteln hinzuweisen. Alsdann wäre einerseits der private Charakter der Veranstaltung der Agapen gekennzeichnet, andererseits die in den Apostolischen Konstitutionen II, 28 u. a. vorausgesetzte Praxis bestätigt. Es darf dabei freilich nicht übersehen werden, daß in den betreffenden Kirchenordnungen hierbei von Witwenmahlen, zu deren Herrichtung Erstlinge hergegeben werden, die Rede ist[2]). Immerhin wird Tertullians Schilderung der Agapen durch diese Bemerkung den Kirchenordnungen noch näher gerückt als die Darstellung des alexandrinischen Clemens.

Im Hinblick auf die verschiedene Zweckbestimmung der Darstellung wiegen die zwischen den Angaben Tertullians, Clemens' und der Kirchenordnungen bestehenden Unstimmigkeiten in bezug auf das Wesen der Agapen nicht sonderlich schwer. Die Übereinstimmungen sind weitgehender als die Abweichungen. Trotz dieser läßt sich aus den Schilderungen der beiden Kirchenväter und den Anweisungen der hierfür in Betracht kommenden Kirchenordnungen

1) Siehe S. 150.
2) Siehe S. 170ff.

ein in den wesentlichen Grundzügen übereinstimmendes Gesamtbild der Agapen gewinnen. Allerdings müssen wir dabei gleich bemerken, daß gerade der Vergleich der beiden Gruppen der quellenmäßigen Überlieferung — auf der einen Seite Clemens und Tertullian, auf der anderen die Kirchenordnungen — zwei Arten von Agapen hervortreten läßt: Die sozial-charitativ-erbaulichen Zwecken dienenden Mahlzeiten und die Witwenmahle. Die letzteren liegen außerhalb der Mitteilungen der beiden Kirchenväter.

Zusammenfassend stellen wir die Wesenszüge der Agapen fest:

1. Die Agapen werden von einzelnen wohlhabenden Gemeindegliedern in ihren Privathäusern zugunsten anderer veranstaltet[1]).

2. Sie haben einen dreifachen Zweck: Pflege der christlichen Geselligkeit, charitative Hilfeleistung an den Unbemittelten und Erbauung. Das charitative Moment tritt immer stärker in den Vordergrund. Die Ägyptische Kirchenordnung fordert die Eingeladenen auf, beim Essen mäßig zu sein, damit Lebensmittel zur Verteilung

1) Zu dem privaten Charakter der Agapen vgl. Canon XI der vermutlich gegen die Eusthatianer gerichteten Synode zu Gangra: *εἴ τις καταφρονείη τῶν ἐκ πίστεως ἀγάπας ποιούντων καὶ διὰ τιμὴν τοῦ κυρίου συγκαλούντων τοὺς ἀδελφοὺς . . . ἀνάθεμα ἔστω* (H. Th. Bruns, Canones apostolorum et conciliorum I, S. 108). — Karl Schmidt, Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach seiner Auferstehung, S. 54f. 703f., meint auf Grund der Wendung in der Epistola apostolorum: „Wenn ihr vollendet habt das Gedächtnis, das stattfindet in bezug auf mich und die Agape . . .“ und der Aufforderung in der Didaskalia (V, 20, 9; Funk I, S. 298), es sollen „diejenigen, die weltlichen Besitz im Überfluß haben, den Armen helfen, daß der Lohn eures Fastens in Empfang genommen werde“, annehmen zu dürfen, daß zur Zeit des Verfassers der „Gespräche“ Agapen nur mit dem Ostergottesdienst verbunden gewesen seien, während zu den übrigen Liebesmahlen besondere Einladungen ergangen seien. Den privaten Charakter der Agapen gibt er damit grundsätzlich zu. Aber auch für die Osteragape ist zu beachten, daß sie nur dann stattfinden konnte, wenn die Wohlhabenden „den Gewinn des sechstägigen Fastens Gott dargebracht haben“. Das Moment der Freiwilligkeit ist somit gewahrt, da die besondere Aufforderung an die bemittelten Gemeindeglieder im Falle der Selbstverständlichkeit überflüssig wäre. Was lag nun näher, daß die Veranstalter von Agapen gerade anläßlich der Osterfeier hiezu einluden? Übrigens schließt der äthiopische Paralleltext: „Wenn ihr meine Agape vollendet und meinem Gedächtnis Genüge getan habt“, die Verbindung von Eucharistie und Mahlzeit gar nicht in sich. „Agape“ wird, wie wir früher (siehe S. 99f.) gesehen haben, auch für „Eucharistie“ gebraucht. Das Gedächtnis des Herrn wird eben in dieser Eucharistie-Agape gefeiert.

an die abwesenden Armen übrig bleiben. Während die Canones Hippolyts und die Ägyptische Kirchenordnung zwischen den Agapen, die die Glaubensgenossen auch gesellschaftlich einander näher bringen sollen, und den Witwenmahlen unterscheiden, das Testament unseres Herrn diese überhaupt nicht erwähnt und vor der Heranziehung von Unwürdigen zu jenen warnt, beschränken sich die Apostolischen Konstitutionen sowie die Syrische Didaskalia auf die Ausspeisung alter Frauen. Im achten Buch der Apostolischen Konstitutionen und in den Constitutiones per Hippolytum fehlt auch diese.

3. Die Agapen bilden, soweit sie charitativen Charakter tragen, einen Teil der privaten Wohlfahrtspflege. Bei den Witwenmahlen kommt dieser Umstand besonders darin zur Geltung, daß man die Herrichtung auch aus den Erstlingen, die für die Armen abzuliefern sind, geschehen läßt — Apostolische Konstitutionen II —. Freilich wird in diesem Falle die Sicherstellung des dem Klerus zukommenden Anteils an dieser pflichtmäßigen Abgabe der Gemeindeglieder gefordert — Apostolische Konstitutionen II, Syrische Didaskalia —. Die Ablösung der Witwenmahle durch Zuweisung von Lebensmitteln auf dem Wege des Episkopates wird nicht nur zugelassen, sondern geradezu empfohlen — Didaskalia —. Die Constitutiones per Hippolytum sehen überhaupt nur diese Art von Armenversorgung vor.

4. Eine Verpflichtung der bemittelten Gemeindeglieder zur Herrichtung von Agapen bestand jedoch nicht. In keiner der angeführten Kirchenordnungen wird die Forderung erhoben, daß bemittelte Gemeindeglieder Mahlzeiten für die anderen veranstalten müßten; die Anweisungen beziehen sich lediglich auf ihren würdigen Verlauf, auf daß der damit beabsichtigte Zweck auch tatsächlich erreicht werde. Dem steht nicht entgegen, daß Veranstalter von Agapen in das Kirchengebet eingeschlossen wurden [1]).

5. Der Verlauf der Agape wird kultischen Bindungen unterworfen. Die Mahlzeit soll mit dem Brotsegen begonnen werden, weshalb die jedesmalige Anwesenheit eines Geistlichen, der alsdann auch die Unterhaltung leitet, erwünscht ist. Nach der Ägyptischen Kirchenordnung wird der Segensspruch auch über dem Becher zwecks Reinigung gesprochen. Die Laien dürfen hingegen, falls kein Kleriker zugegen ist, nur das Brot brechen, aber es nicht segnen. Da in der

1) H. A. Wilson, The Gelasian Sacramentary, S. 261: qui recolens divina mandata de iustis laboribus suis victum indigentibus subministrat.

Agape die Gemeinschaft der Gläubigen zum Ausdruck kommt, ist Katechumenen die Teilnahme daran untersagt; es soll ihnen aber das Bannbrot nachher zugeschickt werden — Canones Hippolyts, Ägyptische Kirchenordnung —.

6. Es hatten sich allerhand Mißstände bei den Agapen eingestellt: unpassende Auswahl der Eingeladenen, Unmäßigkeit beim Genuß von Speise und Trank, ungeziemende Unterhaltung, Hinausziehen der Zusammenkünfte bis in die Nacht, Streit und Hader; das letztere besonders bei den Witwenmahlen.

7. Infolgedessen war die Kirchenleitung bemüht, die Agapen unter ihre Aufsicht zu stellen. Sie fand sich mit der bestehenden Einrichtung zwar ab, begegnete ihr jedoch mit steigendem Mißtrauen.

8. Das Interesse an den Agapen schwand immer mehr. Die Canones Hippolyts unterscheiden zwischen Agapen, Witwenmahlen und Totenmahlzeiten, die Constitutiones per Hippolytum kennen nur noch die letzteren.

Als besondere Art der Agapen haben sich die Witwen- und Totenmahlzeiten herausgebildet, auf die wir hier noch besonders eingehen.

Wohl wurden auch an Teilnehmer der Göttermahle gelegentlich Zuwendungen gemacht [1]), wohl haben auch die Juden „Witwen und Waisen an den Freuden der Feste teilnehmen lassen“ [2]) und bei der Abgabe des Zehents ihrer gedacht [3]); aber erst in den christlichen Gemeinden wurde die Verpflegung der Witwen in eine feste Ordnung gebracht. Während nach den Bestimmungen des Deuteronomiums (14, 29 und 26, 12 f.) die Witwen aus dem Zehent alle drei Jahre bedacht und zu der Tischgemeinschaft nur am Passahfest herangezogen werden sollten (16, 11), bildeten sich in der Kirche die Witwenmahle zu einer festen Einrichtung der privaten Wohlfahrtspflege aus, wobei man allerdings bedenken muß, daß die Witwen, Hilfskräfte des Bischofs [4]), einen besonderen Stand der in der Gemeinde Geehrten ausmachten (1 Tim. 5, 3). Die Anregung zu den Witwenmahlen ist in dem Vorbild der Urgemeinde zu suchen (Act. 6, 2) [5]), wie die in einigen Kirchenordnungen vorgesehene Versorgung der Witwen aus den Abgaben des Zehents [6]) auf die oben erwähnten Bestimmungen des Deuteronomiums zurückzuführen ist.

1) Poland a. a. O., S. 258 ff. 2) Siehe S. 4. 3) Ebd.
4) Siehe S. 170 ff. 5) Siehe S. 34 f. 6) Siehe S. 171.

In der Verbindung von Mahlzeit und Wohlfahrtspflege bei den Witwen-Agapen prägt sich die Sonderart der sozialen Arbeit der christlichen Kirche aus. Wir lassen die Frage, inwieweit die Kirchenleitung diese Gestaltung der Dinge guthieß, vorläufig aus dem Spiel.

In den Kirchenordnungen begegnen wir Anweisungen für Totenmahlzeiten, d. h. für gastliche Zusammenkünfte, bei denen eines Verstorbenen gedacht wurde:

Nach den Canones Hippolyts soll sich die Totenmahlzeit von den anderen gastlichen Zusammenkünften dadurch unterscheiden, daß zuvor die Eucharistie eingenommen wird [1]; erst nach dem Genuß dieser wird das Bannbrot herumgereicht [2]. Nur am Sonntag hat die vorherige Feier des Mysteriums zu unterbleiben [3], wohl deshalb, weil an diesem Tage die ganze Gemeinde ohnehin desselben teilhaftig geworden war [4]. Die Verbindung von Eucharistie und Totenmahl hat insofern nichts Auffallendes, als jene als das Opfer galt [5], das für die Toten dargebracht wurde [6]. Eine Zusammenlegung von Eucharistie und Agape fand hier nicht statt, da beide als für sich selbständige Bestandteile der Totenehrung gedacht sind. Man darf die dabei beobachtete Gepflogenheit nicht in dem Sinne verstehen, als sei mit Rücksicht auf den besonderen Anlaß die sonst zum Abschluß der Agape begangene Eucharistie an den Anfang der Totenfeier gesetzt worden [7].

Im achten Buch der Apostolischen Konstitutionen (§ 42 bis 44) wird die christliche Totenehruug noch ausführlicher behandelt. In dreifacher Weise soll dieselbe vor sich gehen: a) Am dritten, neunten, vierzigsten und dem Jahrestag werden für den Verstorbenen Psalmen gesungen, Lesungen vorgenommen und Gebete gesprochen [8]. b) Aus dem Vermögen der frommen Dahin-

1) Achelis a. a. O., S. 107; XXXIII, 1, 169: Si fit *ἀνάμνησις* pro iis, qui defuncti sunt, primum antequam consideant mysteria sumant.

2) Ebd. 170: Post oblationem distribuatur eis panis *ἐξορκισμοῦ*, antequam consideant. Es wird Bannbrot offenbar zur Abwehr der Dämonen genossen. Dieses wurde auch den Katechumenen aus demselben Grunde gereicht (siehe S. 167). Vgl. F. J. Dölger, Der Exorcismus im altkirchl. Taufritual, S. 88 ff.

3) Ebd. 169: neque tamen die prima.

4) Siehe S. 128 (Justin). 5) post oblationem.

6) Vgl. z. B. Cyprian epist. 12, 2; 39, 3; 1, 2. Tertullian, De monogam., C. 10; De exhort. castit., C. 11. 7) Achelis a. a. O., S. 201.

8) § 42, 1: *ἐπιτελείσθω τρίτα τῶν κεκοιμημένων ἐν ψαλμοῖς καὶ ἀναγνώσμασιν καὶ προσευχαῖς.*

gegangenen werden die Armen bedacht [1]). c) Zur Erinnerung an den Verblichenen laden die Hinterbliebenen zum Totenmahl ein. Den Teilnehmern wird eingeschärft, „mit Mäßigkeit und Gottesfurcht zu essen, damit sie in der Lage seien, für die Verstorbenen zu beten“ [2]). Den Presbytern und Diakonen als den Machthabern der Kirche wird noch besonders eingeschärft, die Unmäßigen zur Ordnung zu ermahnen, was ihnen aber nur gelingen wird, wenn sie sich selbst nicht betrinken [3]). Diese Mahnung läßt uns erkennen, daß die Totenmahlzeiten nicht selten in Trinkgelage ausarteten. Es wird nicht ausdrücklich gesagt, daß das mit der Totenehrung verbundene Mahl als Agape [4]) begangen wurde. Mit Rücksicht auf die obige Anweisung b) unterliegt es aber keinem Zweifel, daß neben dem erbaulichen das charitative Moment nicht gefehlt hat. Im Testamentum Domini nostri Jesu Christi werden übrigens die Totenmahlzeiten ausdrücklich als agapes funebres bezeichnet [5]), und Konstantin bemerkt in seiner Oratio ad Sanctos, es würden von vielen Christen zu Ehren der Toten einfache Mahlzeiten zwecks Hilfeleistung für die Notleidenden veranstaltet [6]).

Mahlzeiten in der Verbindung mit der Totenfeier sind in der Religionsgeschichte regelmäßige Erscheinungen. Es liegt ihnen die Vorstellung zugrunde, daß die Seele des Abgeschiedenen durch einige Zeit sich in der Nähe seiner irdischen Behausung aufhalte und sohin im gemeinsamen Essen eine letzte Verbindung mit ihr zu-

1) Ebd. 5: *διδόσθω ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αὐτοῦ πένησιν εἰς ἀνάμνησιν αὐτοῦ.*

2) Kap. 44, 1: *ἐν δὲ ταῖς μνείαις καλούμενοι μετὰ εὐταξίας ἑστιᾶσθε καὶ φόβου θεοῦ, ὡς δυνάμενοι καὶ πρεσβεύειν ὑπὲρ τῶν μεταστάντων.*

3) Ebd.: *πρεσβύτεροι καὶ διάκονοι — νήφειν ὀφείλετε, ἵνα δύνησθε τοὺς ἀτακτοῦντας νουθετεῖν.*

4) Aus dem Vorhandensein der „Agape“ auf den szenischen Darstellungen des himmlischen Mahles in der altchristlichen Malerei darf nicht gleich geschlossen werden, daß es sich um Agapen handelt. Agape und Irene, an die der Zuruf ergeht „Agape da calda“ und „Irene misce mi“ sc. vinum erscheinen hier personifiziert als die Vermittler der ewigen Seligkeit, die in dem Genusse des himmlischen Rebensaftes ihren Ausdruck findet. Wilpert, Die Malereien der Katakomben, S. 472 ff.; Die römischen Mosaiken und Malereien der kirchlichen Bauten vom IV.—XIII. Jahrh., S. 793 ff. 846 f.

5) Siehe S. 173.

6) Kap. 12: *σωφρονέστατα πολλῶν καὶ τὰ συμπόσια πρὸς ἔλεον καὶ ἀνάκτησιν τῶν δεομένων ποιούμενα καὶ πρὸς βοήθειαν τῶν ἐκπεσόντων* (Corp. patr. graec. I, 2, S. 1085).

stande komme. Im Alten Testament werden Mahlzeiten zur Ehrung eines Verstorbenen erwähnt [1]), und in der heidnischen Antike waren Totenmahlzeiten durchaus gebräuchlich [2]). Sie bildeten, am Grabe abgehalten, neben dem Opfer einen wesentlichen Bestandteil der Parentalia [3]). Man hat die Vermutung ausgesprochen, die Totenagapen seien die christliche Nachbildung der heidnischen Parentalia [4]). Es läßt sich nicht leugnen, daß die Christen einer von alters her eingebürgerten Sitte folgten, wenn sie zum Gedächtnis der Verstorbenen ein Gastmahl bereiteten. Indem sie es in Form einer Agape taten, paßten sie sich einer in der Kirche bestehenden Einrichtung an. Man darf nun nicht umgekehrt den falschen Schluß ziehen, als ob die Agapen als solche auf heidnische Totenmahlzeiten zurückzuführen seien.

Schwieriger als die Bestimmung des Wesens der Agape gestaltet sich die Frage nach ihrer Herkunft.

B) DIE HERKUNFT DER AGAPEN

1. Die traditionelle Auffassung geht dahin, die Agape habe ursprünglich zusammen mit der Eucharistie das „Herrnmahl" gebildet und sei später, als die Zahl der Gemeindeglieder anwuchs, verselbständigt worden, um schließlich von der Bildfläche zu verschwinden [5]). Wir haben früher versucht, die Haltlosigkeit dieser Annahme, die sich auf eine unzutreffende Ausdeutung von 1 Kor. 11, 17 ff. stützt, zu zeigen. Die Verbindung von Eucharistie und Agape ist nicht nachweisbar; unter dem gemeinsamen Mahl der Gläubigen

1) Siehe S. 48.

2) Poland, Gesch. des griech. Vereinswesens, S. 512f.

3) Realenzykl. d. klass. Altertums V, 2, 1165.

4) Z. B. Keating, The agape and the eucharist in the early church, S. 150.

5) Für diese Auffassung ist zuletzt G. P. Wetter (Altchristliche Liturgien II: Das christliche Opfer, S. 66. 86. 96. 116 ff.) eingetreten. Die ursprüngliche Zusammengehörigkeit von Eucharistie und Agape sucht er aus dem Opferritual, besonders den Eucharistiegebeten, zu erweisen und bezeichnet die spätere selbständige Agape geradezu als säkularisiertes Opfer. Allein die Gebetsformulare für diejenigen, qui apage faciunt, auf die er sich beruft, besagen nicht mehr als dies, daß Wohlhabende für die unbemittelten Glaubensbrüder Lebensmittel bereit gestellt haben (H. A. Wilson, The Gelasian Sacramentary, S. 261). Der Hinweis auf die Kompensationsmöglichkeit zwischen der irdischen und himmlischen Barmherzigkeit entspricht dem altkirchlichen Lohngedanken und ist nicht im Sinne der Verbindung von Eucharistie und Agape zu deuten, wiewohl die Erwähnung des Agapenveranstalters im Eucharistiegebet geschieht.

wird stets die Eucharistie mit Brot und Becher verstanden. An einzelnen Stellen ist, wie wir erwähnt haben, wohl die Rede von einem richtigen Mahl, bei dem gegessen und getrunken wurde; es fehlt aber jeder Hinweis auf eine Verbindung desselben mit der Feier der Eucharistie. — Immerhin wollen wir zur Klärung des Tatbestandes, um jeden Zweifel auszuschließen, der Frage nachgehen, ob etwa aus der Bewertung der Eucharistie in unserem Zeitalter sich Anhaltspunkte für die Richtigkeit der traditionellen Auffassung gewinnen lassen:

a) Die Erinnerung an die alte Gepflogenheit, wonach die Eucharistie als Mahlzeit gefeiert wurde, ist wenigstens in der Ausdrucksweise noch nicht völlig verwischt. Sie wird auch jetzt noch als Herrnmahl [1]), als gemeinsamer Tisch [2]), als himmlisches Mahl [3]), als mystisches Pascha [4]), als Tisch des Herrn [5]), als Mahl der Kirche [6]) u. ä. m. bezeichnet. Augustin spricht geradezu den Satz aus, Paulus habe den bloßen Empfang der Eucharistie, das ist lediglich den Genuß von Brot und Wein, ein „Herrnmahl" genannt [7]).

b) Allerdings tritt der Mahlcharakter der Eucharistie hinter ihrer sakrifiziell-sakramentalen Bestimmung ganz zurück. Aus der Gestaltung der Dinge in der Vergangenheit werden nunmehr die letzten Folgerungen gezogen. Es ist für die Kirche eine ausgemachte Sache, die man ohne weitere Reflexion einfach hinnimmt,

---

1) Tertullian, Ad uxorem II, 4: convivium dominicum; De pudicitia 9. Das Mahl, das der Vater dem verlorenen Sohn nach seiner Rückkehr zubereiten läßt, zweimal als Eucharistie verstanden. Augustin, Ad Inquisitiones Januarii, Epist. 54, 7 (Migne, Patrol. ser. lat. 33, S. 203).

2) Chrysostomus, Ad Olympiadem II, 2: *κοινὴ τράπεζα* (Migne, Ser. gr. 52, S. 557); Gregor Naz., Oratio VI, 6: *τράπεζαν λογικὴν καὶ κρατῆρα πνευματικόν* (Migne, Ser. gr. 35, S. 730). Diese Stelle, die an Prov. 9, 2 anklingt, wird fälschlich im Sinne der Agapen gedeutet. Eduard v. d. Goltz untersucht die „Tischgebete und Abendmahlsgebete in der altchristlichen und griechischen Kirche" (T. U., N. F. 14, 2) auf die darin enthaltenen Anklänge der ursprünglichen Identität von Eucharistie und heil. Mahlzeit (S. 18).

3) Ambrosius, De mysteriis VIII, 43: coeleste convivium.

4) Hieronymus, Epistula ad Nepotianum cap. 10: pascha mysticum.

5) Origenes, C. Cels. VIII, 24: *τράπεζα κυρίου*. Ambrosius, De poenitentia I, 7: coena Tua.

6) Ambrosius, De Cain et Abel I, 5: convivium ecclesiae.

7) Ad Inquisitiones Januarii, Epist. 54, 7 (Migne, Ser. lat. 33, S. 203): hanc ipsam acceptionem Eucharistiae dominicam coenam vocans.

daß die Eucharistie einerseits als das Opfer des Neuen Bundes anzusehen sei und andererseits als das Sakrament des Leibes und Blutes Jesu Christi seinen Teilnehmern übersinnliche Kräfte für Körper und Seele vermittle. Die Vorstellungen von Opfer und Sakrament gehen ineinander über, insofern dieselben Elemente erst als „ein vernünftiges, unblutiges, mystisches Opfer“ [1]) Gott dargebracht und hernach „als wahre Speise“, die Gesundheit, Wohlergehen und Kraft für die Seele und nicht minder Unsterblichkeit sichert [2]), genossen werden. Im Bewußtsein des Besitzes dieses unüberbietbaren Heilsmittels begründet die Kirche die Absolutheit ihrer Religion. Was die heidnischen Mysterien erstreben, die Überbrückung der Kluft zwischen Göttlichem und Menschlichem, ist in der Eucharistie, dem Opfer und Sakrament der Kirche, in vollendeter Weise erreicht. Das sehnsüchtige Streben der Kreatur, mit Gott in untrennbare Gemeinschaft auch über den Tod hinaus zu gelangen, findet hier seine unbedingte Erfüllung. Unterricht, Predigt und Gebet sollen die Gläubigen vorbereiten, die höchste Weihe in der Eucharistie zu erleben. Der tiefste Inhalt der christlichen Religion wird in sie hineingelegt. Ihre Feier bildet den Höhepunkt des Kultus. Durch sie wird das Christentum zur vollendetesten Mysterienreligion [3]).

---

1) Constit. apost. VI, 23, 5: *ἀντὶ θυσίας τῆς δι' αἱμάτων τὴν λογικὴν καὶ ἀναίμακτον καὶ τὴν μυστικήν, τοῦ σώματος αὐτοῦ καὶ τοῦ αἵματος.*

2) Origenes, Libellus de oratione, cap. 27 (Auslegung der 5. Bitte): *σάρξ Χριστου ἐστιν ἡ ἀληθὴς βρῶσις, ἥτις λόγος οὖσα; ὑγείαν ἅμα καὶ εὐεξίαν καὶ ἰσχὺν περιποιῶν τῇ ψυχῇ καὶ τὴς ἰδίας ἀθανασίας μεταδιδοὺς τῷ ἐσθίοντι αὐτοῦ.* (Migne, Ser. graec. XI, S. 513.)

3) Aus der patristischen Literatur läßt sich für diese Ausführungen eine Fülle von Belegstellen erbringen. Wir greifen einige Stichproben heraus: Tertullian, Adv. Judaeos V, 10; De oratione VI; Advers. Marc. I, 14, 23; III, 19; V, 8; Ad uxorem II, 5. Cyprian, De lapsis XVI, XXV, XXVI (Unheilswirkung d. Eucharistie); De zelo et livore XVII (Heilswirkung); Epistulae V, 2; XV, 1; XXXVII, 1; LVII, 2, 4; LXVII, 3; LXXII, 3; An Claecilius X, XI; An Nemesianus III. Irenäus, Adv. haeres. IV, 18, 4, 5, 6; V, 2 (Eucharistie Arznei zum ewigen Leben). Constit. apostol. II, 57, 58; VIII, 12, 13, 14, 15, 46. Ambrosius, In psalmum XXXVIII ennaratio 25: sacrosancti huius mysterii sacramentum; Expositio evangel. sec. Luc. X, 49: corpus Christi edimus, ut vitae aeternae possimus esse participes. Cyrill v. Jerusalem, Cateches. XXII; Mystagogica IV, 5: *ἐν τῇ καινῇ διαθήκῃ ἄρτος οὐράνιος καὶ ποτήριον σωτηρίου ψυχὴν καὶ σῶμα ἁγιάζοντα.* Chrysostomus, Homil. in epist. I ad Corinth. XXVII, 20: *τὰ φρικτὰ μυστήρια.*

c) Bei dieser hohen Bewertung der Eucharistie hat es sich von selbst ergeben, daß ihre Feier unter Beobachtung besonderer Maßnahmen vor sich ging, sowohl hinsichtlich der äußeren Begleitumstände der Veranstaltung, als auch in bezug auf die innere Einstellung der Teilnehmer.

α) Entsprechend ihrem sakramentalen Charakter darf die Eucharistie nur von Priestern, das ist von Bischöfen und Presbytern, und nur in deren Vertretung von Diakonen dargebracht bezw. gespendet werden. Unter Berufung auf die alten Canones schärft es Papst Gelasius den Diakonen ein, sie hätten nicht das Recht, die Spendung des heiligen Leibes in Anwesenheit des Bischofs oder eines Presbyters vorzunehmen, höchstens in deren Abwesenheit[1]). Das Konzil zu Nicäa sucht dem „in einzelnen Gegenden und Städten" eingerissenen Mißbrauch zu steuern, daß Presbyter sich von Diakonen den Leib des Herrn haben reichen lassen; zuwiderhandelnde Diakonen mögen aus dem Diakonat ausscheiden[2]). Die Eucharistie wird erst zum Mysterium, indem sie von Personen verwaltet wird, die sich durch einen besonderen Weihecharakter von den übrigen Gemeindegliedern abheben[3]). In weiterer Folge ergab sich daraus von selbst die liturgische Ausgestaltung der Feier[4]), wodurch sie sich von ihrem Ursprung immer mehr entfernte. Den Laien sollte es zum Bewußtsein gebracht werden, daß sie die Eucharistie als den Höhepunkt des kirchlichen Lebens zu erfassen hatten.

β) Das gesteigerte religiöse Bedürfnis brachte es mit sich, daß man diesen Höhepunkt möglichst oft zu erleben suchte. Die Eucharistiefeier bloß am Sonntage genügte jetzt ebensowenig wie zur Zeit der Abfassung der Didache. Wie im alten Israel das Opfer

---

1) Sacri corporis praerogationem, sub conspectu pontificis seu presbyteri nisi his absentibus, ius non habeant exercendi (Mansi, Sacr. conciliorum nova et ampl. collectio VIII, 39).

2) Canon XVIII: *εἰ δέ τις μὴ θέλοι πειθαρχεῖν καὶ μετὰ τούτους τοὺς ὅρους, πεπαύσθω τῆς διακονίας.* H. Th. Bruns, a. a. O., S. 19.

3) Vgl. bes. Chrysostomus, *περὶ ἱερωσύνης* III, Kap. 4. Das Priestertum eine überirdische Einrichtung, weil sein Träger das Opfer des Todes Christi vollzieht.

4) Es ist kein Zufall, daß die orthodoxe Kirche die beiden gebräuchlichsten Liturgien auf die beiden führenden Männer der Patristik, Chrysostomus und Basilius d. Gr., zurückführt. (Kattenbusch, Lehrb. d. vergl. Konfessionskunde I, S. 490.)

täglich dargebracht wurde, so soll auch das Opfer des Neuen Bundes womöglich an jedem Tage der Woche zum Himmel emporsteigen. „Für uns Bischöfe ist es eine große Ehre und ein Ruhm, den Märtyrern den Frieden vermittelt zu haben als Priester, die wir Gott täglich die Opfer darbringen“[1]), schreiben in Carthago unter Cyprians Vorsitz versammelte afrikanische Bischöfe an den römischen Bischof Cornelius in Anbetracht der bevorstehenden Verfolgung[2]). Soll alsdann die Eucharistie auch täglich genossen werden? Die Ansichten waren geteilt. Augustin sucht zwischen der Auffassung jener, die aus Ehrfurcht es nicht wagen, die Eucharistie täglich zu empfangen, und der Ansicht jener, die aus denselben Erwägungen es nicht über sich bringen, den Genuß der heiligen Speise auch nur einen Tag zu unterlassen, dahin zu vermitteln, es solle jeder so handeln, wie er nach seinem Gewissen und zum Heile seiner Seele tun zu sollen glaubt[3]). Die tägliche Kommunion wird zwar auch sonst im allgemeinen nicht gefordert, wiewohl gelegentlich dringend empfohlen[4]); aber immerhin gilt ihr möglichst häufiger Vollzug als das Kennzeichen frommer Lebenshaltung[5]). Das tägliche Brot in der vierten Bitte des Herrngebetes wird übrigens auf die Eucharistie bezogen[6]).

γ) Die sakramentale Wertung der Eucharistie führt dahin, daß von den Teilnehmern eine entsprechende Einstellung auf den würdigen Genuß des Mysteriums gefordert wird. Die Reinigung der Seele vom Sündenschmutz ist selbstverständlich[7]). Aber es wird mit Rücksicht auf den geheiligten Gehalt der Elemente im Laufe der Zeit ihr nüchterner Empfang empfohlen. Damit war die Feier der Eucharistie in den Morgenstunden gegeben. Diese Abweichung von der

---

1) Cyprian, Epistula LVII, 3 (Ausgabe W. Hartel III, S. 652): qui sacrificia Dei cotidie celebramus.

2) Chrysostomus, In Epist. ad Ephes., Kap. 1, Hom. III, Kap. 4: εἰκῆ θυσία καθημερίνη (Migne, Ser. graec. 52, 29). Augustin, Ad Honoratum, Kap. 6: quotidianum ministerium dominici corporis (ebd. Ser. lat. 33, 1016).

3) Ad Inquisitiones Januarii, Epist. 54, 4 (ebd. S. 201).

4) Z. B. Hieronymus, Ad Lucinium, Kap. 6 (Epist. 71, Migne, Ser. lat. 22, S. 672) und Ad Pammachium, Kap. 15 (Epist. 48, ebd. S. 505).

5) Vgl. Chrysostomus (siehe Anm. 2).

6) Cyrill v. Jerusalem, Mystagog. Katechese, Kap. 15; Cyprian, De oratione, Kap. 18.

7) Z. B. Cyprian, Testim. III, 94; Chrysostomus 28. Hom. zu 1 Kor.

ursprünglichen Einrichtung des Herrn, der die Eucharistie im Anschluß an ein Mahl eingesetzt hat, führt Augustin geradezu auf eine spätere Eingebung des heiligen Geistes zurück, die er des näheren dahin bestimmt, es habe der Herr die weitere Durchführung der Feier den Aposteln überlassen. „Hätte er sie dahin unterwiesen, daß die Eucharistie immer nach anderen Speisen empfangen werden solle, so hätte, glaube ich, führt der Kirchenvater weiter aus, niemand diese Sitte abgeändert[1]." Und sie wird auf dem ganzen Erdkreis beobachtet[2]. Die Äußerung des Apostels Paulus: „Das übrige werde ich bei meiner Ankunft ordnen"[3], deutet Augustin in solchem Sinne. Aus diesen Ausführungen geht hervor, daß er eine etwaige Verbindung von Eucharistie und Agape weder in der Gegenwart noch in der Vergangenheit kennt und überzeugt ist, den Heidenapostel als Kronzeugen für die von ihm empfohlene Morgenkommunion auf seiner Seite zu haben[4]. —

1) Ad Inquisitiones Januarii, Epist. LIV, 6, 8: Nam si hoc ille monuisset, ut post cibos alios semper acciperetur, credo quod eum morem nemo variasset.

2) Ebd.: Ex hoc enim placuit Spiritui sancto, ut in honorem tanti Sacramenti in os Christiani prius Dominicus corpus intraret, quam caeteri cibi; nam ideo per universum orbem mos iste servatur (Migne, Ser. lat. 33, 203). Nur am Gründonnerstag wurde die Eucharistie in Anlehnung an die Stiftung in den Abendstunden begangen (z. B. Conc. Carthag. III, c. 29; Bruns a. a. O., S. 127). Ebenso erwähnen Sozomenos, Histor. eccl. VII, 19 (Migne, Ser. gr. 67, 1477) und Socrates V, 22 (ebd. S. 636), in Ägypten und der Thebais werde das Mysterium am Samstag abends gefeiert, fügen allerdings hinzu, es geschehe entgegen der sonst allenthalben beobachteten Sitte. Sie behaupten aber nicht, daß es in Verbindung mit einer gemeinsamen Mahlzeit stattfinde. Die Abweichung von der sonstigen Gepflogenheit besteht in der Tatsache, daß die Eucharistie nicht nüchtern eingenommen werde.

3) 1 Kor. 11, 34.

4) Zu demselben Ergebnis, der Forderung der Kommunion am Morgen, gelangt Cyprian von anderen Erwägungen aus. Christus habe, so führt er (Epist. LXIII, Kap. 16; Hartel, S. 714) aus, die Eucharistie am Abend eingesetzt, damit „die Stunde des Opfers selbst den Untergang und Abend der Welt anzeige", aber „wir feiern die Auferstehung des Herrn am Morgen". In diesem Zusammenhang richtet er sich gegen diejenigen, die am Morgen bloß mit Wasser kommunizieren, um nicht am Weingeruch als Christen erkannt zu werden (S 713), hingegen bei der Abendmahlzeit den gemischten Kelch darbringen möchten. Cyprian wendet gegen diesen „Ausweg" ein: sed cum cenamus, ad convivium nostrum plebem convocare non possumus. Diese Wendung ist nicht in dem Sinne zu verstehen, als wäre die Eucharistie etwa im Anschluß an

Fassen wir obige Ausführungen über die Eucharistie zusammen, so gelangen wir zu dem Ergebnis, daß die sakramentale Auffassung der Eucharistie als des großen Mysteriums der Kirche ihre Verbindung mit einer richtigen Mahlzeit von vornherein ausschließt. Eine solche ist in unserem Zeitalter noch weniger nachweisbar als in den vorangegangenen. Ja man empfindet es geradezu peinlich, daß die Einsetzung der erhabenen Feier im Anschluß an ein Mahl erfolgt war. Die Theologen geben sich alle Mühe, um über diese Schwierigkeit exegetisch hinwegzukommen, indem sie die Eucharistie bereits in der Frühzeit von einem richtigen Mahl losgelöst sein lassen[1]). Von den Voraussetzungen der Eucharistie aus kommen wir demnach der Lösung des Agapenproblems nicht näher.

2. Es liegt nahe, die Agapen von biblischen Voraussetzungen aus abzuleiten. Ihr charitativer Charakter drängt die Frage auf, ob darin nicht die Erfüllung von Anweisungen des Herrn zur Geltung gebracht werden solle. Die Agapen erscheinen als Befolgung des Herrngebotes: „Wenn du ein Mahl machst, so lade die Armen, die Krüppel, die Lahmen, die Blinden, so bist du selig, denn sie haben es dir nicht zu vergelten“ (Luk. 14, 13 f.). Clemens Alexandrinus beruft sich in der Tat auf diese Stelle ausdrücklich[2]), und die Apostolischen Konstitutionen führen die Agape auf dieses Herrnwort zurück[3]). Wenn es sich bei den Agapen lediglich um die Ausspeisung der Armen handeln würde, so wäre das Problem ohne weiteres gelöst. Aber die Versorgung der Unbemittelten mit Speise und Trank war nur eine Teilabzweckung der Agapen und für Tertullian und Clemens, wenn wir sie richtig verstanden haben,

eine Agape regelmäßig begangen worden. Cyprian faßt lediglich die Möglichkeit ins Auge, daß die am Morgen mit Wasser die Eucharistie Genießenden den Weinbecher bei der Abendmahlzeit in Anlehnung an das Vorbild Christi im privaten Kreise nachholen. Der Bischof lehnt diese Art der Eucharistiefeier ab, da dabei ihr Gemeindecharakter, die veritas sacramenti fraternitate omni praesente, nicht zur Geltung komme; dieser werde bei der Morgenkommunion gewahrt.

1) In seiner 27. Homilie über den ersten Korintherbrief bemerkt Chrysostomus zu 11, 27, daß die ersten Christen nach der Eucharistie ein gemeinsames Mahl eingenommen hätten, fügt aber gleich hinzu: *ἀλλ' ὕστερον καὶ τοῦτο διεφθάρη τὸ ἔθος* (Migne, Ser. gr. 51, S. 224). Epist. 125 (ebd. 52, S. 683) erklärt Chrysostomus, man möge ihn aus der Bischofsliste streichen, wenn es wahr sei, was ihm seine Gegner vorwerfen, *ὅτι τινὰς ἐκοινώνησα μετὰ τὸ φαγεῖν.*

2) Siehe S. 158. 3) Siehe S. 171.

nicht einmal die wichtigste. Das soziale und kultisch-erbauliche Moment der Agapen findet durch die Berufung auf Luk. 14, 13 f. keine Erklärung. Es kommt noch ein Umstand hinzu: Man hat obige Anweisung des Herrn nicht durchwegs im Sinne der Aufforderung zur Herstellung von Agapen verstanden. Chrysostomus ermahnt wohl die Reichen: „Setze an deinen Tisch Lahme und Krüppel, in ihrer Gestalt erscheint Christus, nicht in der Person der Reichen[1])." In einem anderen Zusammenhang führt er aus: „Willst du die Lahmen und Blinden nicht an deine Seite setzen, so laß ihnen wenigstens die Speisen von deinem Tische zukommen[2])." Aber mit keinem Wort nimmt er auf die Agapen Bezug, sondern sucht im Gegenteil den Reichen einen Ausweg zu zeigen, wie sie dem Gebot des Herrn nachkommen können, ohne es doch wörtlich zu erfüllen[3]).

3. In den Agapen hat man auch die Fortsetzung jüdischer Mahlzeiten erblickt[4]). Gewisse Äußerlichkeiten erinnern tatsächlich an jüdische Gepflogenheiten. Das Brotbrechen zu Beginn der Agape ist aus dem Judentum herübergenommen[5]). Der Segen über dem Becher zum Zwecke der Reinigung in der Ägyptischen Kirchenordnung[6]) hinterläßt den Eindruck unmittelbarer Nachahmung jüdischer Vorbilder. Die Apostolischen Konstitutionen berufen sich bei der Anordnung über den Anteil des Klerus an den bei den Agapen verwendeten Erstlingen auf alttestamentliche Anweisungen[7]). Clemens

1) Erste Homilie über den Kolosserbrief. Migne, Ser. gr. 52, S. 303.

2) Elfte Homilie über den 1. Thessalonicherbrief. Ebd. S. 463.

3) Aus 1 Kor. 11, 17 ff. zieht Chrysostomus die praktische Nutzanwendung, daß er sich gegen die Reichen wendet, die mit den Armen an den Tisch des Herrn zur Eucharistie zusammentreten, sie aber nachher verachten. Ebd. 51, S. 251. — Hieronymus (Migne, Ser. lat. 30, S. 751) und Theodoreth v. Kyros (ebd. Ser. gr. 82, S. 313) deuten 1 Kor. 11, 16 in dem Sinne, es habe früher im Zusammenhang mit der Eucharistie eine Ausspeisung der Armen durch die Reichen stattgefunden, aber im Laufe der Zeit sei diese Gepflogenheit in Vergessenheit geraten. Aus der Darbringung von Lebensmitteln durch Gemeindeglieder darf mit G. Wetter a. a. O., S. 116 ff. nicht geschlossen werden, daß auch tatsächlich ein Mahl hergerichtet wurde. Der charitative Zweck war durch die Verteilung der Gaben unter die Armen erreicht.

4) Z. B. Drescher, De vet. Christ. agapis, S. 2 ff.

5) Siehe S. 6. 6) Siehe S. 9 f.

7) Siehe S. 170. Auf die alttestamentlichen Orientierung der Witwenmahle haben wir früher hingewiesen.

Alexandrinus greift ebenfalls wiederholt auf das Alte Testament als die Offenbarungsurkunde des Logos zurück[1]). Die Ausschließung der Katechumenen von den Agapen findet ihre Parallele in dem Verbot der Teilnahme von Unbeschnittenen an dem Passahmahl[2]). — Es unterliegt keinem Zweifel, daß im Ritus der Agapen und anderen Begleitumständen sich alttestamentliche Einflüsse bemerkbar machen. Der Ursprung der Agapen wird aber daraus doch nicht im entferntesten erklärt. Die Beobachtung alttestamentlicher Gebräuche in der äußerlichen Aufmachung der Agapen ist darauf zurückzuführen, daß die Christen auch sonst das Alte Testament, allerdings in neutestamentlicher Ausdeutung, für sich in Anspruch nahmen, ohne daß sie dadurch sich direkt an das Judentum hatten anlehnen wollen. Entscheidend ist die Tatsache, daß das Judentum regelmäßige Mahlzeiten mit der dreifachen Abzweckung der Agapen nicht gekannt hat. Das Passahmahl, mit dem sie sich in Äußerlichkeiten berühren[3]), wurde einmal im Jahr gefeiert und hatte für die frommen Juden eine völlig andere religiöse Bedeutung als die Agape für die Christen. Nach dieser Richtung besteht eher eine Verwandtschaft zwischen der Eucharistie und dem Passahmahl.

4. Die Tatsache, daß auch auf hellenistischem Boden Mahlzeiten sowohl mit charitativer als auch religiöser Abzweckung abgehalten wurden, legt den Gedanken nahe, den Ursprung der Agapen daselbst zu suchen.

a) So läßt z. B. Keating die im römischen Recht vorgesehenen Collegia tenuiorum für die Praxis der Agapen bestimmend sein[4]). Durch sie sollte die Kirche als ein Collegium tenuiorum, das auf die Armenausspeisung Bedacht nehme und infolgedessen nicht unter das Gesetz gegen die Hetärien falle, beglaubigt werden. In der Tat schließt Tertullian seine Ausführungen über die Agapen mit der Feststellung, daß die Christen bei ihren Mahlzeiten keine politische Partei, sondern eine religiöse Gemeinschaft bilden[5]). Auch im

1) Siehe S. 159. 2) Siehe S. 9. 3) Siehe S. 2.

4) a. a. O., S. VII: To my mind it is clear that it was the Roman law which to a very large extent regulated Christian practice in this respect.

5) Apol., Kap. 39: cum probi, cum boni coeunt, cum pii, cum casti congregantur, non est factio dicenda, sed curia. (Oehler a. a. O. I, S. 266.) Curia wird hier wohl am besten mit religiöser Gemeinschaft wiedergegeben. „Curia, quia in ea res sacrae curabantur", Forcellini, Totius latinitatis lexicon II, S. 549.

Pliniusbrief spielt die Frage, ob die Christen als Hetärie anzusehen seien, und zwar ebenfalls im Zusammenhang der Erwähnung ihrer gemeinsamen Mahlzeit, eine Rolle. Wir haben zwar früher[1]) darauf hingewiesen, daß dabei die Eucharistie und nicht die Agape vorausgesetzt ist; für den mit den christlichen Verhältnissen nicht weiter vertrauten heidnischen Statthalter war es aber schließlich doch ein das Hetärienwesen kennzeichnendes Mahl[2]). Daß Plinius, der sichtlich bemüht ist, nicht zutreffende Beschuldigungen von den Christen fernzuhalten, den charitativen Charakter der Mahlzeiten nicht erwähnt, ist nicht weiter verwunderlich, da er von der ganzen Veranstaltung nur eine verschwommene Vorstellung hatte und dabei übrigens gar nicht über die Agape, sondern die Eucharistie an den Kaiser berichtet. Aber der rechtskundige Tertullian hätte sich das von Keating geltend gemachte Argument nicht entgehen lassen, wenn er es mit Erfolg ins Treffen hätte führen können. Er betont jedoch gerade die religiösen Begleitumstände der Agapen (pii, casti) und führt ihren charitativen Einschlag nicht als Rechtsgrund ins Treffen, was er sicher getan hätte, wenn er damit einen entscheidenden Hieb gegen die Gegner des Christentums zu führen in der Lage gewesen wäre. Die Äußerung Julians des Abtrünnigen über den Wohlfahrtscharakter der Agapen schwächt diesen Eindruck nicht ab. Der Kaiser erblickt in „der sogenannten Agape, der Bewirtung und dem Dienst am Tisch“[3]), ein wirksames Verführungsmittel der verhaßten Galiläer zur Gottlosigkeit, dem heidnischerseits durch angespannte Armenpflege wirksam entgegengetreten werden müßte. Daß er das charitative Moment besonders unterstreicht, erklärt sich aus der Abzweckung seiner Ausführungen. Die religiöse Seite der christlichen Mahlzeiten unterschätzt er aber keineswegs, insofern er darin eine Gefahr für den Dienst der Götter erblickt; seine Warnungen sind auch in erster Linie an die Adresse der heidnischen Priester gerichtet. Für die Richtigkeit der These Keatings bietet das Zeugnis Julians keinen

1) Siehe S. 103.

2) Ad capiendum cibum promiscuum tamen et innoxium; quod ipsum facere desisse port edictum meum, quo secundum mandata tua hetaerias esse vetueram.

3) Fragmentum epistolae (Bibl. Teubn. Ausg. I. C. Hertlein I, S. 392): *ἀρξάμενοι διὰ τῆς λεγομένης παρ᾽ αὐτοῖς ἀγάπης καὶ ὑποδοχῆς καὶ διακονίας τραπεζῶν . . . πλείστους ἐνήγαγον εἰς τὴν ἀθεότητα.*

Anhaltspunkt. Im übrigen ist das Wesen der Collegia tenuiorum in den römischen Rechtsquellen zu unbestimmt[1]), als daß man daraus einen Erklärungsgrund für die Agapen ableiten könnte. Der Zweck der Collegia tenuiorum lag wohl in der gegenseitigen Unterstützung ihrer Mitglieder — es mag dahingestellt sein, ob dauernd oder einmalig[2]) —, bei den christlichen Agapen handelte es sich jedoch, soweit ihre charitative Seite in Betracht kam, um die private Ausspeisung von bedürftigen Glaubensbrüdern durch wohlhabendere. Die Annahme, als hätten die Christen sich der Rechtsbestimmungen über die Collegia tenuiorum bedient, um eine gewisse Rechtsgrundlage dadurch zu erlangen, ist übrigens in der Forschung durchwegs fallen gelassen worden[3]). Damit erledigt sich auch ihre von Keating behauptete Verbindung mit den Agapen von selbst[4]).

b) Von der charitativen Seite der hellenistischen Genossenschaftsmahlzeiten kommt man dem Problem des Ursprungs der christlichen Agapen nicht näher. Es wurden auf dem Boden der heidnischen Frömmigkeit aber auch ausgesprochene Kultmahle begangen. Paulus sieht sich bereits veranlaßt, eine scharfe Linie zwischen den zu Ehren der Dämonen abgehaltenen Mahlfeiern und dem Herrnmahl zu ziehen (1 Kor. 10, 21)[5]). Clemens Alexandrinus sucht den Wesensunterschied zwischen christlichen und heidnischen Gastmählern klarzustellen[6]); er denkt dabei allerdings mehr an die Geselligkeit überhaupt. Hingegen stellt Tertullian mit aller Bestimmtheit die Agapen heidnischen religiösen Mahlen gegenüber[7]), um entgegen allen Verleumdungen die Einfachheit ihrer Aufmachung durch die bei den Gegnern beobachtete Üppig-

1) Th. Mommsen, De Collegiis et sodaliciis Romanorum, S. 91.

2) W. Liebenam, Zur Gesch. u. Organisation des röm. Vereinswesens, 1892.

3) R. Sohm, Kirchenrecht I, S. 104ff.

4) Zu der Frage über die Coll. tenuiorum vgl. Pauly-Wissowa, 1900, IV, 1, S. 387f. (Kornemann).

5) Siehe S. 75. 6) Siehe S. 154.

7) Apolog. 39: Tot tribubus et curiis et decuriis ructantibus acescit aër. Saliis coenaturis creditor erit necessarius. Herculanarum decimarum et polluctorum sumptus tabularii supputabunt. Apaturiis, Dionysiis, mysteriis Atticis cocorum dilectus indicitur. Ad fumum coenae Serapiacae sparteoli excitabuntur. Über die Priesterschaft der Salii zu Ehren des Kriegsgottes siehe Pauly-Wissowa-Kroll-Witte, Realenzykl. d. klassischen Altertumswissenschaft, 2. R., 1, 2

keit und Verschwendung desto deutlicher hervortreten zu lassen. Dabei muß beachtet werden, daß es durchwegs kultische Mahlzeiten heidnischer religiöser Genossenschaften sind, die er zum Vergleich heranzieht. Die christlichen Agapen erscheinen demnach ebenfalls als Kultmahlzeiten, die vor den anderen das voraus haben, worauf es gerade bei derlei Zusammenkünften im besonderen ankommen sollte; entscheidend bleibt aber der Umstand, daß sie ebenfalls einem kultischen Zweck dienen. Es handelt sich dabei nicht um sakramentale Mahle, bei denen, wie in den Mysterien, die Anwesenden mit den betreffenden Gottheiten, zu deren Dienst sie sich zusammengeschlossen haben, in reale Gemeinschaft treten — das heidnische Gegenstück zur Eucharistie —, sondern um Veranstaltungen, bei denen Kultgenossen durch eine gemeinsame Mahlzeit die religiöse Zusammengehörigkeit zum Ausdruck bringen. Daß es Tertullian auf die Klarstellung dieses Tatbestandes ankommt, geht aus der Häufung der Kraftausdrücke zur Kennzeichnung der Üppigkeit jener heidnischen Kultmahle hervor: „Wenn die Salier schmausen wollen, so wäre eine Anleihe erforderlich; den Aufwand der Herkuleszehnten und Opferschmäuse müssen Registratoren zusammenrechnen; für die Apaturien, Bacchanalien und attischen Mysterien wird eine Aushebung unter den Köchen angesagt, durch den beim Bereiten des Serapismahles verursachten Qualm könnte die Löschmannschaft aufgeboten werden[1])." Im Unterschied hiervon wird bei den christlichen Agapen der Aufwand „im Namen der Frömmigkeit"[2]) gemacht. Aber auch die heidnischen religiösen Verbände, die Tertullian angeführt hat, wollen durch die Veranstaltung von Mahlzeiten ihren „religiösen Pflichten"[3]) nachkommen. Man hat die Vermutung ausgesprochen, daß der Ursprung der christlichen Agapen in den Mahlzeiten heidnischer Kultgenossenschaften zu suchen sei[4]).

(1920), S. 1874—1894; bei den Herkulanern handelt es sich um den römischen Kult des Hercules invictus (ebd. 8, 1, S. 560ff.); über die Dionysus-Mysterien ebd. 5, 1, S. 1010ff.; über die Attismysterien ebd. 2, S. 2250; über das Apaturienfest ebd. 1, S. 2673; über den Serapiskult ebd 1. Aufl. 6, 2, S. 1064.

1) Siehe S. 152 und 194.

2) Apolog. 39: Quantiscumque sumptibus constet, lucrum est pietatis nomine facere sumptum. 3) Ebd.: quod sit de religionis officio.

4) Auch Keating. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums, 4. Aufl., S. 181, bezweifelt es.

Es muß immerhin zu denken geben, daß Lukian[1]) und Celsus[2]) die christlichen Gemeinden Thiasoi (*θίασοι*) nannten. Darunter verstand man ursprünglich vornehmlich den Zusammenschluß der Bacchusverehrer[3]), später eine Kultgenossenschaft zur Verehrung einer Gottheit überhaupt[4]), wobei das Kultmahl eine besondere Rolle spielte[5]). Aus der Bezeichnung der christlichen Gemeinden als Thiasoi wird man aber für den Ursprung der Agapen nicht zu weitgehende Schlüsse ziehen dürfen. Auf die Griechen machten die Gemeinden infolge ihres Gesamtcharakters, aber nicht wegen der Agapen den Eindruck solcher Kultgenossenschaften, die übrigens gar nicht in hohem Ansehen standen[6]). Als das pflichtmäßige Kultmahl der Christen galt übrigens die Eucharistie, an die auch der von heidnischer Seite gegen die neue Religion ausgestreute Klatsch hauptsächlich anknüpfte, während die Veranstaltung der Agapen und die Teilnahme an ihnen auf Freiwilligkeit beruhten. Die Verteidigung der Agapen durch Tertullian zeigt aber immerhin, daß man heidnischerseits auch auf die Agapen aufmerksam geworden war.

Die Analogie der Agapen zu den mit den Thiasoi verbundenen Mahlzeiten läßt sich nicht von der Hand weisen, soweit man die kultische Seite in Betracht zieht; durch ihren charitativen Einschlag erscheinen sie aber doch in einem anderen Lichte. Mag auch Tertullian die kultische Seite der Agapen stärker hervorheben als die charitative, so kehren doch die Kirchenordnungen das Verhältnis vielfach um, ein Beweis dafür, daß beim Verständnis des Wesens der Agapen beide Momente in gleicher Weise berücksichtigt werden müssen. Dadurch heben sich aber die christlichen Agapen von den

1) Lukian, Peregr. 11, erwähnt, Peregr. Proteus habe bei den Christen die Stelle eines *θιασάρχης* bekleidet.

2) Origenes c. Cels. III, 29f.

3) O. Gruppe, Griech. Mythologie und Religionsgesch., S. 1640, Neumann, C. J., Der röm. Staat u. d. allgem. Kirche, S. 46f. 101f.

4) E. Ziebarth, Das griech. Vereinswesen, S. 33—69; Fr. Poland a. a. O., S. 16—38. Dictionaire des antiquites Grecques et Romaines IX, S. 266f. Gruppe a. a. O. 1024, 1045, 1520 u. a. m. H. Stephanus, Thesaurus, Graecus IV, S. 383: *Θίασος*. coetus et multitudo tripudiantium: ac proprie quidem *τὸ Βακχικὸν πλῆθος*. Nach Harpocrates: *θίασον* esse *τὸ ἀθροιζόμενον πλῆθος ἐπὶ τελετῇ καὶ τιμῇ θεοῦ*.

5) Ebd.: convivantium coetus, convivium, son solum *βακχικὸν πλῆθος*, sed etiam *εὐωχία*. 6) Gruppe a. a. O., S. 1045.

Mahlzeiten der Thiasoi so merklich ab, daß man nicht ohne weiteres ihren Ursprung von daher wird ableiten dürfen [1]).

Nur noch ein kurzes Wort über das Verhältnis der christlichen Agapen zu dem griechischen Eranos, mit dem man sie auch gelegentlich in Verbindung gebracht hat. Der Hauptunterschied zwischen beiden besteht abgesehen von anderen Begleitumständen darin, daß die Eranosmahlzeiten aus einer gemeinsamen Kassa bestritten wurden [2]), während bei den Agapen, wenigstens soweit es die Kirchenordnungen voraussetzen, die Einladung von privater Seite erfolgte.

Überblicken wir die bisherigen Ausführungen, so gelangen wir zu folgendem Ergebnis: a) Außerhalb des Christentums waren wohl Mahlzeiten mit religiösem Einschlag vorhanden, die in einzelnen Grundzügen eine gewisse Verwandtschaft mit den christlichen Agapen zweifelsohne aufweisen; in ihrer Wesensart erscheinen diese jedoch als ein christlichen Interessen entsprechendes Sondergebilde [3]). b) Dabei werden aber die Agapen nicht etwa lediglich nach biblischen Weisungen und Vorbildern eingerichtet, sondern bestimmten offenbar in den damaligen Verhältnissen begründeten Bedürfnissen angepaßt.

5. Dieser Umstand läßt den Ursprung der Agapen auf dem Boden des Christentums selbst vermuten, wobei Angleichungen an außerchristliche Bräuche, die sich von selbst einstellten, ohne weiteres zuzugeben sind.

Mit der Feststellung des Tatbestandes, daß der Ursprung der Agapen nicht außerhalb des Christentums zu suchen sei, ist die Frage nach ihrer Herkunft nur zur Hälfte beantwortet. Es wirft

1) Poland a. a. O., S. 258–264. Über die Festmahle zu Ehren gewisser Gottheiten. Der charitative Einschlag fehlt.

2) Henr. Stephanus, Thesaurus graecus III. 1962: Convivium in quod suam quisque symbolam confert, s. suam partem. Poland a. a. O., S. 28ff.

3) W. Vollgraff sucht in seiner Abhandlung: De voce Thracia *ἀδάπταις* (Mnemosyne, 1921, S. 286—294) zu zeigen, daß der Name „Agape" aus den attischen Mysterien in die christliche Kirche eingedrungen sei, wobei er unter Berufung auf Ignatius (siehe S. 100), an der ursprünglichen Vereinigung von Agape und Eucharistie festhält: „Postea, cum ecclesia Christiana iam aliquot saecula floruisset, *ἀγάπη* erat convictus omnium, qui ei se addixerant, differens ab illa coena, quae dicebatur *τὸ δεῖπνον κυριακόν*" (S. 292). Abgesehen von dieser durch unsere Untersuchung erwiesenen Unrichtigkeit erscheint die Beweisführung *ἀδάπταις* = *ἀγάπαις* keineswegs als einwandfrei.

sich sofort die Doppelfrage auf: Sind die Agapen im Laufe der Zeit von selbst unwillkürlich entstanden, oder haben bestimmte Ereignisse diese Einrichtung veranlaßt?

Es muß jedenfalls zu denken geben, daß die Agapen in greifbarer Form uns in einer Zeit entgegentreten, da es sich entscheiden sollte, ob die Zukunft des Christentums der Großkirche oder den gnostischen Gemeinschaftsbildungen gehören werde. Wir dürfen deshalb an der Frage nicht vorübergehen, ob der Anstoß zu den Agapen nicht etwa von dieser Seite angenommen werden könnte.

Es steht fest, daß die Gnostiker kultische Mahlzeiten abgehalten haben. Die Nachrichten darüber sind zwar dürftig, aber doch hinreichend, um die Tatsache als solche über alle Zweifel zu stellen. Es handelt sich dabei in der Hauptsache um sakramentalische Veranstaltungen, bei denen vielfach die Elemente der kirchlichen Eucharistie, soweit nicht enkratitische Bedenken den Wein durch Wasser ersetzten, wie z. B. bei Marcion[1]), in Verwendung standen. Sowohl der „ophitische" Ritus der Schlangenverehrer[2]) als auch die Valentinianer[3]) wie nicht minder die Kreise der Pistis-Sophia[4]) stellen die Darreichung des Brotes in den Mittelpunkt ihrer Feier. Daß sie dabei noch andere Elemente gelegentlich in Verwendung nahmen, wie z. B. die Valentinianer das Öl oder die Ophiten die Verehrung der Schlange damit verbanden, entspricht der Eigenart dieser Gemeinschaften. Das sakramentalische Mahl, das mit den einfachsten Mitteln hergerichtet wurde, war zugleich das gemeinsame kultische Mahl der Mitglieder des betreffenden gnostischen Kreises. Der Genuß von Lebensmitteln war, wie bei der kirchlichen Eucharistie, mehr der Ausdruck der Gemeinschaft mit Christus sowie der Kultgenossen untereinander[5]).

Daneben wird uns aber von richtigen Sättigungsmahlen berichtet, die wohl auch sakramentalen Charakter trugen, aber andererseits durch die reichliche Darbietung von Speise und Trank

1) A. v. Harnack, Marcion I, S. 182 (Tertullian, Adv. Marc. I, Kap. 14).
2) Epiphanius, Panarion haer. 37, 2; Fendt a. a. O., S. 22ff.
3) Clemens Alexandr. Excerpta ex Theodoto (Ausg. Stählin III, S. 132).
4) C. Schmidt, Koptisch-gnostische Schriften I, S. 243ff. (In: Die Griech. Christl. Schriftsteller der ersten drei Jahrh., Bd. XIII.)
5) Näheres W. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, S. 305–313 (auch über die Verwendung des Salzes).

eine gewisse Anziehungskraft ausübten. Man wird diese Art von Zusammenkünften selbstverständlich nicht bei gnostischen Gemeinschaften erwarten dürfen, die aus asketischen Gründen den Fleischgenuß von vornherein abgelehnt haben und denen wie der Kirche Marcions die Speiseenthaltung pflichtmäßig auferlegt war[1]). Aber es hat auch gnostische Kreise gegeben, die in das andere Extrem verfielen[2]).

Es sei dahingestellt, inwieweit die Nachricht des Epiphanius über den ekelerregenden Verlauf des Phibioniten-Mahles den Tatsachen im einzelnen entspricht[3]). Es gehört nun einmal zu den Gepflogenheiten der Ketzerbekämpfung, die Sittlichkeit der anderen herabzuziehen[4]). Aber an der Tatsache wird man doch nicht zweifeln dürfen, daß die Phibioniten bei ihren gemeinsamen Mahlen Fleisch und Wein vorgesetzt haben[5]). Die Bemerkung: „Auch wenn sie arm sind" läßt darauf schließen, daß die Veranstaltung im kleinen Kreis vor sich ging.

Noch deutlicher wird Clemens Alexandrinus. Aus seiner Weigerung, den Mahlzeiten der Karpokratianer das Prädikat „Agape" zuzuerkennen, geht hervor, daß dieselben ihre gemeinsamen Mahlzeiten, bei denen in genügender Weise gegessen und getrunken wurde, so bezeichnet haben[6]). Der Eindruck des Sättigungsmahles bleibt bestehen, auch wenn man die Berechtigung der beigefügten Unsittlichkeitsnote bezweifelt. Für unseren Zusammenhang ist die Feststellung des Alexandriners wichtig, daß an den Sättigungsmahlzeiten der Karpokratianer „auch andere Eiferer des gleichen Übels" teilgenommen haben. Er spricht sich noch klarer aus.

Im Zusammenhang seiner Auseinandersetzung mit den Gnostikern wegen der von ihnen in Verachtung der kirchlichen Über-

1) Harnack a. a O., S. 187.

2) M. J. Matter, Histoire critique du gnosticisme, 2. Aufl., II, S. 346.

3) Panarion 26 (Ausgabe Holl I, S. 280ff.).

4) Vgl. Tertullians Kritik der großkirchlichen Agapen siehe S. 150.

5) *δαψιλῆ τὰ ἐδέσματα κρεοφαγίας καὶ οἰνοποσίας παρατιθέασι, κἂν τε πένητες εἶεν. ἐκ τούτου δὲ συμποσάντες ... τὰς φλέβας τοῦ κόρου ἐμπλήσαντες.* Dazu Fendt a. a. O., S. 3ff.

6) Stromet. III, 2: *τινας ἄλλους ζηλωτὰς τῶν ὁμοίων κακῶν εἰς τὰ δεῖπνα ἀθροιζομένους· οὐ γὰρ „ἀγάπην" εἴποιμ' ἂν ἔγωγε τὴν συνέλευσιν αὐτῶν* (Stählin II, S. 200, Z. 6ff.).

lieferung geübten falschen Schriftauslegung[1]) kommt er auch auf die Agapen zu sprechen. „Auch wenn sie durch ihren Widerstreit gegenüber der Heiligen Schrift in Gottlosigkeit geraten, so haben sie dies lieber, als daß sie ablassen würden von der Halsstarrigkeit der Ketzerei und von der in ihren Kirchen viel gerühmten Vorzugsstellung, derentwegen sie auch den Vortritt bei jenem fälschlich sogenannten Agapenmahl beanspruchen[2])." Daraus geht ein Dreifaches hervor: a) Die gnostischen Ketzer haben Gastmähler veranstaltet, die sie Agapen nannten. b) In dem Vorhandensein dieser Einrichtung erblickten sie einen Beweis mehr für ihre Überlegenheit der Großkirche gegenüber. c) Die Gnostiker beriefen sich dabei auf Schrift und Überlieferung, die sie nach ihrer Überzeugung im Unterschied von ihren Gegnern folgerichtig erfüllten. — Clemens stellt die Tatsache der Agape gar nicht in Abrede; er hält sich aber über ein Doppeltes auf: a) Über die Heuchelei, die die Häretiker durch ihre Agapen bekunden — die entscheidenden Ausdrücke: *πρωτοκαθεδρία* und *πρωτοκλισία* sind absichtlich der Verdammungsrede des Herrn über die heuchlerischen Pharisäer entnommen[3]). b) Über die Anmaßung der Gnostiker, als ob die Agape, wie sie sie begehen, die einzig richtige Form des Liebesmahles wäre. Die „Pseudonymität" derselben mag er auch darin erblickt haben, daß die Gegner in unrichtiger Auslegung der biblischen Überlieferung das Mysterium im Rahmen eines Sättigungsmahles, bei dem nicht immer die entsprechenden Anstandsgrenzen eingehalten wurden, feierten.

Unter Zugrundelegung der Tatsache, daß einzelne Gnostiker entgegen der kirchlichen Praxis die Eucharistie als Sättigungsmahl eingerichtet haben, wird auch die viel umstrittene Judasbriefstelle über die Agape verständlicher. Der Briefschreiber warnt die Christen vor der Entstellung des heiligen Mahles durch die von außen in

1) Stromet. VII, 16 (Stählin III, S. 69, Z. 1 ff.): *αἱροῦνται ἑκάστοτε τὸ δόξαν αὐτοῖς ὑπάρχειν ἐναργέστερον ἢ τὸ πρὸς τοῦ κυρίου διὰ τῶν προφητῶν εἰρημένον, καὶ ὑπὸ τοῦ εὐαγγελίου, προσέτι δὲ καὶ τῶν ἀποστόλων, συμμαρτυρούμενόν τε καὶ βεβαιούμενον.*

2) Ebd. (ebd. 69, 18 ff.): *κἂν ἀσεβεῖν διὰ τὸ ἀπιστεῖν ταῖς γραφαῖς μέλλωσιν, ἥπερ μετατίθενται, ὑπὸ φιλοτιμίας τῆς αἱρέσεως καὶ τῆς πολυθρυλήτου κατὰ τὰς ἐκκλησίας αὐτῶν πρωτοκαθεδρίας, δι' ἣν κἀκείνην τὴν συμποτικὴν τῆς ψευδωνύμου ἀγάπης πρωτοκλισίαν ἀσπάζονται.*

3) Luk. 20, 46; Mark. 12, 39; Matth. 23, 6.

die Gemeinde eingedrungenen Irrlehrer, die durch ihr Benehmen für sie zu „Schandflecken" bei den Agapen geworden sind[1]).

Wenn unsere Auffassung zutrifft, so geht daraus hervor, daß gewisse gnostische Kreise von allem Anfang Sättigungsmahle, wohl in Verbindung mit der Feier des Mysteriums, die sie „Agapen" bezeichneten, veranstaltet haben. Sie behaupteten dabei, auch dadurch im Unterschied von der Großkirche ein Mittel zur Erlangung „der vollendeten Agape"[2]) zu besitzen.

Im Kampf mit der Gnosis mußte die Kirche auch diesem Umstand Rechnung tragen. Es konnte nicht ausbleiben, daß die Agapen der Gnostiker infolge ihres intimen Charakters eine gewisse Anziehungskraft ausübten. Wir sind über ihre Wesensart nicht näher unterrichtet, da die kirchliche Polemik, auf deren Schriften wir bei der Beurteilung der Gnosis angewiesen sind, keinerlei Interesse hatte, die Vorzüge der gnostischen Agapen irgendwie hervorzuheben. Aber wir dürfen doch annehmen, daß gewisse gnostische Kreise unter Berufung auf Herrnworte sie zu einer Zusammenkunft mit sakral-sakramentalem Grundcharakter und sozial-charitativem Einschlag ausgebildet haben. Im geschlossenen Kreise mochten einzelne wohlhabende Mitglieder die Veranstaltung finanziell getragen haben.

Wenn man die vielfach fließende Grenze zwischen großkirchlicher und gnostischer Christlichkeit bedenkt, so wird man es nicht verwunderlich finden, daß die gnostische Agapenpraxis in die Großkirche ihren Eingang gefunden hat. Wie bei der Frage des Schriftkanons, der Überlieferung u. a. m. mußte auch hier die klare Scheidung erfolgen. In der Eucharistie besaß die Kirche das gemeinsame sakramentale Mahl, das den Gläubigen an Heilskräften und Ewigkeitsgütern darbot, was die Gnostiker wohl anstrebten, aber infolge ihrer Irrlehre nach der Überzeugung der kirchlichen Kreise in ihren vermeintlichen Sakramenten nie erlangten. Mit dem Hinweis auf die Ausschließlichkeit der Heilswirkungen des von der Kirche verwalteten Eucharistiesakramentes war jedoch nur die eine Seite der Agapenfrage für die kirchliche Praxis erledigt. Es galt,

1) Siehe S. 107f.

2) Der Begriff *τελεία ἀγάπη* scheint in gnostischen Kreisen als ständiger Begriff geprägt worden zu sein. Clemens Alex. Strom. VII, Kap. 16 (Stählin 3, S. 72, Z. 7). Hippolyt, Elenos VI, 19, 5. (Wendland, Griech.-Christl. Schriftsteller 26, S. 146, Z. 13.)

die gnostischen Agapen nicht nur zu verkirchlichen, sondern sie auch zu einem wirksamen Abwehrmittel gegenüber der Ketzerei zu gestalten. Der Kirche fiel hierbei die Rolle zu, nicht etwas neu einzurichten, sondern etwas an sie Herangebrachtes in die rechte Bahn zu lenken. Das Ziel mußte sein: Die wahre Agape im Unterschied von der fälschlich so genannten gnostischen in Erscheinung treten zu lassen. Das nach den Grundsätzen der heiligen Schrift, besonders der Herrnworte, eingerichtete Mahl, zugleich als Sammelpunkt der Glaubensgenossen zur Pflege christlicher Geselligkeit[1]), sollte als die wahre Agape, wie sie der christlichen Überlieferung entsprach, zur Geltung gebracht werden. Man konnte dabei an neutestamentliche Vorbilder sich anlehnen; das Brotbrechen der Urgemeinde und das Mahl der Korinther wurde so gedeutet, auch wenn es den historischen Tatsachen nicht entsprach. Die Veranstaltung als solche wurde der privaten Initiative belassen; aber die Kirche übernahm die Aufsicht, ohne jedoch dabei, wie wir gesehen haben, ein gewisses Mißtrauen ganz überwunden zu haben. Die gnostischen Verbindungsfäden der Agapen machten die Kirchenleitung vorsichtig. Das Laienelement mußte bei den Agapen in die Schranken gewiesen werden, um der Konventikelgefahr von vornherein vorzubeugen. Der sakrale Einschlag — Segensbrot — erklärt sich vielleicht auch aus gnostischen Zusammenhängen. Aus dem eucharistischen Brote des sakramentalen Agapenmahles der Gnostiker wurde das Segensbrot[2]) der großkirchlichen Agapen. Durch das Fernhalten der Katechumenen von der Agape, welche Maßnahme mit der Wesensart dieser Mahlzeit eigentlich nicht im Einklang steht, wird diese in Parallele zur Eucharistie gebracht, was sich vielleicht ebenfalls aus dem gnostischen Mysterienmahl herleiten läßt[3]).

Und nun noch zum Schluß die Frage nach dem Zeitpunkt dieses Prozesses. Wenn uns auch die Agapen in greifbarer Form erst um 200 entgegentreten, so ist es klar, daß die Ansätze weiter

---

1) E. Schwarz, Über die pseudoapostol. Kirchenordnungen (Schrift d. wiss. Ges. i. Straßb. 6, S. 40) stellt bei den Agapen die spezifischen Züge römischer Gastmähler fest.

2) „Segensbrot" *ἄρτον εὐλογίας*, auch in den gnostisch stark durchsetzten Thomasakten, Kap. 49.

3) Wetter a. a. O., S. 116ff. erblickt darin allerdings einen Beweis für die ursprüngliche Verbindung von Eucharistie und Agape.

zurückliegen. Denn um 200 waren bereits die heidnischen Polemiker, die allerdings die gnostischen von den großkirchlichen Einrichtungen nicht klar auseinanderhielten, auf sie aufmerksam geworden. Die Klärung vollzog sich allmählich, aber stetig. Da Justin in seiner Darlegung des Gemeindelebens auf die Agapen noch nicht Bezug nimmt, so wird man wohl die Umbildung und Anpassung der Agapen in die Zeit von 160 bis 200 verlegen dürfen. Die Unstimmigkeiten in den Quellen, auf die wir früher hingewiesen haben, lassen einen Rückschluß auf den allmählichen Werdegang zu.

Die Kirche hat selbstverständlich die gnostischen Zusammenhänge völlig zu verwischen sich bemüht und hat die Agape, wie wir gesehen haben, als das Mahl ausgegeben, das nicht nur ihrer Eigenart entspricht, sondern aus ihrem Wesen heraus genuin geworden ist.

C) DER AUSKLANG DER AGAPEN

Wie der Ursprung so ist auch der Ausgang der Agapen in Dunkel gehüllt. Während die Canones Hippolyts vier Arten von gemeinsamen Mahlzeiten unterscheiden[1]), werden sie in den Constitutiones per Hippolytum im Einklang mit dem achten Buch der Apostolischen Konstitutionen auf die mit der Totenehrung verbundenen Agapen beschränkt[2]), und schließlich verschwinden sie so gut wie vollständig aus dem kirchlichen Leben. Dabei muß es auffallen, daß sich dieser Prozeß wie von selbst, ohne einen nachhaltigeren Eindruck zu hinterlassen, vollzieht.

Die Ursachen für diese Entwicklung der Dinge liegen hauptsächlich in der in der nachkonstantinischen Zeit herbeigeführten Umbildung der kirchlichen Verhältnisse. Die Lage der Kirche war im Laufe der Zeit eine solche geworden, daß die Liebesmahle in ihren Betrieb nicht mehr recht hineinpaßten. Sie wurden erst als überflüssig, dann als lästig empfunden, zumal die Auswirkungen der veränderten Zeitlage an ihrem Gesamtcharakter nicht spurlos vorübergegangen waren.

Mit den Agapen wurde, wie wir im einzelnen ausgeführt haben, ein mehrfacher Zweck verbunden. Sie sollten a) die Erbauung, b) die Armenversorgung, c) die Pflege des gesellschaftlichen Lebens durch Stärkung des Zusammengehörigkeitsbewußtseins fördern,

1) Siehe S. 164. 2) Siehe S. 172.

d) der Witwenfürsorge dienen und e) einen wichtigen Bestandteil der Totenehrung bilden. Die Voraussetzungen für die zweckdienliche Erfüllung dieser Erwartungen hatten sich jedoch allmählich gründlich verschoben.

a) Die Erbauung war bei den Agapen von vornherein mehr ein Beiwerk; der christliche Grundcharakter der Veranstaltung sollte eben durch die gottesdienstliche Umrahmung besonders zur Geltung gebracht werden. Aber der Kirche erwuchs daraus keine sonderliche moralische Förderung. Es bestand die Gefahr, daß Irrlehrer gerade auf dem Umwege über die gemeinsamen Mahlzeiten sich leichter als sonst Eingang in die Herzen der Gläubigen verschaffen konnten. Es mochte sich auch ergeben, daß redegewandte Laien die Gelegenheit benutzten, die Autorität des Klerus zu untergraben. Bei Mahlzeiten ließ es sich nicht immer vermeiden, daß zuviel getrunken wurde. Welch einen peinlichen Eindruck nahmen die Teilnehmer mit, wenn an demselben Tische, an dem eben erst gebetet und die Heilige Schrift verlesen wurde, oft ein zu leichter Unterhaltungston einriß. Sank aber alsdann nicht die bei den Agapen beobachtete Erbauung zur bloßen Formsache herab? Wir können es durchaus verstehen, daß in den Kirchenordnungen die Anwesenheit eines Vertreters des Klerus mit besonderem Nachdruck gefordert wird. Vom Standpunkt der Erbauung hatte die Kirche ein sehr geringes Interesse die Agapen zu fördern.

b) Es fällt auf, daß die Agapen in der organisierten Armenpflege der Kirche eine ganz untergeordnete Rolle spielen. Cyprian, der in Carthago alle verfügbaren Kräfte in den Dienst der sozialen Arbeit gestellt hat, erwähnt sie überhaupt nicht[1]), und Chrysostomus, der den Reichen eindringlich das Gewissen schärft, die Not der Armen zu lindern[2]), unterläßt es, die Veranstaltung von pflichtmäßigen Liebesmahlen zu fordern[3]). Wohl hebt Augustin

1) Das Convivium sobrium, bei dem auch Psalmgesang ertönte (ad Donatum, Kap. 16), ist nicht, wie es Keating a. a. O., S. 102 haben will, als Agape zu verstehen, sondern als gewöhnliches Abendessen.

2) Z. B. elfte Homilie über den 1. Thessalonicherbrief (Migne, Ser. gr. 62, S. 463).

3) Erste Homilie über den Kolosserbrief: „Willst du die Lahmen und Blinden nicht an deine Seite setzen, so laß ihnen wenigstens die Speisen von deinem Tisch zukommen“ (ebd. S. 303). Zwischen der Mahlzeit der Armen und Reichen besteht keine Verbindung mehr.

die charitative Seite der Agapen mit besonderer Anerkennung hervor[1]), aber er tut es in Abwehr manichäischer Angriffe gegen den Grundcharakter dieser christlichen Einrichtung[2]).

Die Zurückhaltung des Episkopates gegenüber den Agapen ist durchaus verständlich. Er war bemüht, die gesamte Wohlfahrtspflege, die in der Gemeinde geübt wurde, in seine Hände zu bekommen. Durch die Zentralisierung derselben wurde einerseits das Ansehen des Bischofs, der die gespendeten Gaben entgegennahm und ihre Verteilung verfügte[3]), bedeutend gehoben, andererseits die soziale Arbeit zweckmäßiger gestaltet, insofern eine Zersplitterung der Kräfte vermieden werden konnte. In den Kirchenordnungen wird wohl die Anwesenheit des Bischofs bei den Agapen gefordert[4]), aber er war dabei doch nur einer von den Geladenen, wenn auch der besonders ausgezeichnete. Wie ganz anders hätte sich für ihn die Sachlage gestaltet, wenn der Veranstalter eines Liebesmahles ihm die dabei verwendeten Speisen oder den entsprechenden Geldbetrag für die Armenversorgung zur Verfügung gestellt hätte. Wir haben früher gesehen, daß auch die Verfasser der Kirchenordnungen im Grunde genommen dieser Lösung innerlich nicht fernstanden[5]). Durch die Teilnahme des Klerus an den Agapen sollte denselben ohnehin der Charakter der privaten Wohlfahrtspflege genommen werden.

c) Die Befreiungstat Constantins hat nicht nur die Beziehungen der Kirche zum Staat, sondern auch das Verhältnis der Christen untereinander verschoben. Unter dem Druck von außen um ihres gemeinsamen Glaubens willen vollzog sich der Ausgleich der sozialen Gegensätze und Spannungen zwischen den Gliedern der Kirche verhältnismäßig leicht, oft wie von selbst. Später wurde es anders. Die Kluft zwischen arm und reich verbreiterte sich. Aus den Mahnungen des Chrysostomus an die Begüterten gewinnt man

1) Contra Faustum Manich., Kap. 20: Agapes nostrae pauperes pascunt sive frugibus sive carnibus.

2) Ebd. Kap. 4: Christianos sacrificia paganorum vertisse in agapes.

3) Mit besonderem Nachdruck wird wegen der Verwaltung der Armengelder die Bestellung von sachkundigen und gut beleumdeten Persönlichkeiten für das Bischofsamt gefordert, z. B. Didascalia IV; Ambrosius, De officiis ministrorum II, 15; Chrysostomus, περὶ ἱερωσύνης III, 16.

4) Siehe S. 181. 5) Siehe S. 172.

einen deutlichen Eindruck hiervon. Die Bemittelten empfanden es nicht mehr als religiöse Nötigung, die Unbemittelten an ihren Tisch zu ziehen, und diesen war es nicht immer eine Freude, sich freihalten zu lassen[1]). Ihrer sozialen Verpflichtung entledigten sich die Reichen in der Weise, daß sie entweder unmittelbar oder mittelbar durch den Bischof den Armen Almosen zuwendeten.

Immerhin lebte aber die Sitte noch fort, den Bedürftigen durch Ausspeisungen aufzuhelfen. Es geschah jedoch in anderer Weise. Während früher den Armen der Tisch im eigenen Hause gedeckt wurde[2]), verlegte man jetzt die Ausspeisung in den gottesdienstlichen Versammlungsraum der Gemeinde. Hier war es auch möglich, einen größeren Kreis heranzuziehen[3]).

Aber damit stellten sich neue Schwierigkeiten ein: *α*) Der intime Charakter war dahin. Die Wohlhabenden hatten Gelegenheit, mit ihrem Wohltun nach außen zu prunken, wodurch die soziale Spannung nur noch gesteigert wurde, während das Gegenteil hätte erreicht werden sollen. Hieronymus hält sich z. B. über die marktschreierische Art auf, mit der vornehme Damen der römischen Gesellschaft zu den Agapen einluden[4]). Andererseits mißbrauchten Nichtstuer die Wohltätigkeit der andern, indem sie sich an den Agapen schadlos hielten. Cassian sieht sich veranlaßt, diesen gegenüber im Blick auf die Agapen an das Apostelwort zu erinnern: „Wer nicht arbeiten will, soll auch nicht essen[5])."

β) Man empfand es mit der Würde des Klerus unvereinbar, daß er zusammen mit den Armen bei den Agapen seinen Anteil erhielt,

1) Das Konzil zu Gangra bedroht Can. 11 mit dem Fluch alle diejenigen, die die Veranstalter der Agapen, sofern diese es *ἐκ πίστεως καὶ διὰ τιμὴν κυρίου* tun, verachten (Bruns I, S. 108).

2) Daß es das eigene Haus war, geht auch daraus hervor, daß die Agapenveranstalter angehalten werden, die Witwen rechtzeitig zu entlassen. Can. 27 des Konzils von Laodicea setzt das Vorhandensein von Agapen voraus, Can. 28 verbietet ihre Abhaltung in den Kirchen (Bruns I, S. 76), woraus geschlossen werden muß, daß der Agapentisch in Privathäusern gedeckt werden soll.

3) In der Ägypt. K.-O. wird bereits gelegentlich der Überbringung der für die Armen bestimmten Lebensmittel das Verzehren des Segensbrotes in der Kirche in größerem Kreise vorausgesetzt (siehe S. 169).

4) Epist. XXII: Cum ad agapen vocaverint, praeco conducitur (Migne, Ser. lat. 22, S. 418).

5) Collationes XXIV, 12 (Migne, Ser. lat. 49, S. 1300) Mahnung zur Vorsicht gegenüber demjenigen, qui agapen alienae operationis exspectat.

zumal Übergriffe der niederen Geistlichkeit, und wohl nicht nur dieser, sich nicht vermeiden ließen [1]). Auf die Teilnahme der Kleriker konnte die Kirche jedoch aus Gründen der Aufsicht nicht gut verzichten.

γ) Am schwersten fielen in die Wagschale kultische Bedenken. Solange die Christen zu ihren Andachten in einfachen Sälen sich zusammenfanden, nahm man keinen Anstoß daran, wenn darin gelegentlich oder selbst regelmäßig Ausspeisungen, die ebenfalls dem Aufbau der Gemeinde dienen sollten, stattfanden. Als jedoch in der nachkonstantinischen Ära prunkvolle Basiliken entstanden, vollzog sich in dieser Hinsicht ein Stimmungswechsel. Von der Stätte, woselbst das heilige Mysterium dargebracht wurde, wollte man alles fernhalten, wodurch ihrer Weihe irgendwie ein Abbruch geschehen konnte. Es liegen verschiedene Synodalbeschlüsse vor, worin die Herrichtung von Mahlzeiten in den Kirchen verboten wird. So möchte sie die dritte Synode zu Carthago (397) auf die fallweise Bewirtung von zugereisten Geistlichen [2]) unter möglichster Fernhaltung der Laienwelt einschränken [3]). Dieser Beschluß erweitert gleichlautende Bestimmungen der Synode zu Hippo (393) [4]). Die Synode zu Laodicea hat die Bedenken, so weit wir es übersehen, zum erstenmal mit aller Deutlichkeit ausgesprochen [5]). Die zweite Synode zu Orleans (533) schloß sich an [6]), und das Concilium quinisextum (692) bedrohte die Übertreter des Verbotes sogar mit dem Ausschluß aus der kirchlichen Gemeinschaft [7]). Die Synode zu Orleans findet es mit der Heiligkeit Gottes unvereinbar, „daß

1) Can. 27 der Synode zu Laodicea: *ὅτι οὐ δεῖ ἱερατικοὺς ἢ κληρικοὺς ἢ λαϊκοὺς καλουμένους εἰς ἀγάπην μέρη αἴρειν, διὰ τὸ τὴν ὕβριν τῇ τάξει προστρίβεσθαι τῇ ἐκκλησιαστικῇ.* Dazu das Verbot Can. 55: *ὅτι οὐ δεῖ ἱερατικοὺς ἢ κληρικοὺς ἐκ συμβολῆς συμπόσια ἐπιτελεῖν ἀλλ' οὐδὲ λαϊκούς* (Bruns I, S. 76 u. 79).

2) Can. 28: Ut clerici edendi vel bibendi causa tabernas non ingrediantur, nisi peregrinationis necessitate compulsi (Bruns I, S. 127).

3) Can. 30: Ut nulli episcopi vel clerici in ecclesia conviventur, nisi forte transeuntes hospitiorum necessitate illic reficiantur; populi etiam ab huius modi conviviis quantum fiere potest prohibeantur (Bruns, ebd.). 4) Ebd. S. 138.

5) Can. 28: *ὅτι οὐ δεῖ ἐν τοῖς κυριακοῖς ἢ ἐν ταῖς ἐκκλησίαις τὰς λεγομένας ἀγάπας ποιεῖν καὶ ἐν τῷ οἴκῳ τοῦ θεοῦ ἐσθίειν καὶ ἀκούβιτα στρωννύειν* (Bruns I, S. 76).

6) Can. 12: Ne quis in ecclesia votum suum cantando, bibendo vel lasciviendo dissolvat (ebd. II, S. 186).

7) Can. 74: ... *οἱ δὲ τοῦτο ποιεῖν τολμῶντες ἢ παυσάσθωσαν ἢ ἀφορίζεσθωσαν.* . . 1, 58.)

jemand durch Singen, Trinken und Ausgelassenheit sich seines Gelübdes entledige, da dadurch Gott eher erzürnt als milde gestimmt werde“[1]). Die letztere Begründung verdeutlicht die Mißstimmung, die in weiten Kreisen gegen die Agapen bestand[2]). Ihre soziale Zweckbestimmung hatten die Agapen längst nicht mehr erfüllt.

d) Mit dem Aufhören des Witweninstitutes als eines Frauenamtes in den Gemeinden, was um 250 der Fall war[3]), verschwanden auch die Witwenmahle von selbst. Wir haben in anderem Zusammenhange darauf hingewiesen, daß die Witwenmahle, über die sich in den Canones Hippolyts genauere Anweisungen finden[4]), in den jüngeren Kirchenordnungen überhaupt nicht mehr erwähnt werden[5]).

e) Am längsten erhielten sich die Totenmahlzeiten, gegen die allerdings im Laufe der Zeit die allerschwersten Bedenken erhoben wurden. Sie wurzeln in vorchristlichen Volkssitten, und da war die Gefahr der Verquickung mit heidnischen Gebräuchen begreiflicherweise besonders groß. Die Kirche befand sich gerade darin in einer schwierigen Lage. Einerseits entsprach es ihrer auch sonst beobachteten Praxis, durch die Anpassung christlicher Einrichtungen an heidnische Gepflogenheiten den Übergang zum neuen Glauben zu erleichtern, andererseits mußte sie darauf bedacht sein, eine scharfe Grenze zwischen Christentum und Heidentum zu ziehen. So ist auch die Haltung der Kirche gegenüber den Totenmahlzeiten eine zwiespältige.

Wir besitzen eine Reihe von Zeugnissen dafür, daß sich kirchliche Kreise die Ehrung der Toten durch die Abhaltung gemeinsamer Mahlzeiten haben gefallen lassen, mit der Nebenabsicht, dadurch ehemaligen Heiden die Möglichkeit zu sichern, eine liebgewordene Sitte allerdings in christlicher Weise weiter zu pflegen. Die Märtyrerverehrung bot hierfür einen willkommenen Anknüpfungspunkt[6]). So hält es Gregor v. Nyssa Gregor dem Wundertäter besonders zugute, daß er dem Volke gestattete, sich zum Andenken der Märtyrer zu belustigen, „damit sie von den leeren Götzen zu Gott sich wenden“, in der Hoffnung, daß sie mit der Zeit zu

1) ... quia deus talibus votis irritatur potius quam placetur (Bruns II, S. 186).

2) Gratian, Decr. I, Dist. XLII, Can. 4, u. Dist. XLIV, Can. 10. (Migne, Ser. lat. 187, S. 225 u. S. 232).

3) L. Zscharnack, Der Dienst der Frau in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche, S. 141 ff. 4) Siehe S. 164. 5) Siehe S. 173.

6) A. J. Binterim, Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christlich-katholischen Kirche I, S. 60 ff.

einer tieferen Lebensauffassung übergehen würden[1]). Und Papst Gregor d. Gr. empfiehlt es geradezu, bei den eben bekehrten Angelsachsen das Andenken der Märtyrer „durch religiöse Mahlzeiten feierlich zu begehen", da diese früher gewohnt waren, in ihren Tempeln viele Ochsen zu Ehren der Dämonen zu schlachten[2]).

Das angestrebte Ziel wurde aber nur zum Teil erreicht. Wohl machten die getauften Heiden die Umdeutung ihrer hergebrachten Gepflogenheiten ohne weiteres mit, die gewünschte Vergeistigung der Totenmahlzeiten blieb jedoch aus. Es ging dabei nicht immer so ehrbar zu, wie bei der Beerdigung der Frau des Pammachius, der in der St. Petersbasilika die Armen von Rom bewirten ließ[3]). Beim herzerhebenden Anblick des Mahles der Barmherzigkeit wurde Paulinus v. Nola unwillkürlich an die wunderbare Speisung der Fünftausend erinnert[4]). Diese Massenabspeisung war aber doch ein starkes Abrücken von der Pflege des Gemeinschaftsinnes in der Christenheit durch die Agapen. Eine innigere Fühlungnahme blieb zwischen den ausgespeisten Bettlern und ihrem Wohltäter aus. Und wo man vielfach versuchte, eine solche mit Mitteln herbeizuführen, die aus der heidnischen Geselligkeit herübergenommen wurden, sahen sich die maßgebenden kirchlichen Kreise veranlaßt, dagegen Einspruch zu erheben.

Im Vordergrund des Kampfes wider die Unsitten der Totenmahlzeiten steht Augustin. Mit scharfen Worten geißelt er die verschwenderischen und üppigen Gelage, die zur Unehre der Kirche an geweihten Stellen zur Erinnerung an die Verstorbenen hergerichtet wurden[5]). Am liebsten möchte er durch ein Konzil diesen Unfug

1) Migne, Ser. gr. 46, S. 953: *τὸ πρὸς Θεὸν ἀντὶ τῶν ματαίων σεβασμάτων βλέπειν.*

2) Ad Melletium: quia boves solent in sacrifio daemonorum multos occidere, debet his etiam hac de re alique solemnitas immutari, ut die dedicationis vel natalitiis sanctorum martyrum . . . religiosis conviviis solemniter celebrent (Migne, Ser. lat. 77, S. 1215).

3) Paulinus v. Nola, Epist. XIII, ad Pammachium (Ausg. Hartel, Corpus eccles. lat. 29, 93).

4) Ebd. Kap. 11: Patronos animarum nostrarum pauperes, qui tota Roma stipem meritant, multitudinem in aula Apostoli congregasti ... video congregatos ita distincte per accubitus ordinari et profluis omnes saturari cibis, ut ante oculos Evangelicae benedictionis ubertas. Dazu Epist. XXXIII und XXXIV.

5) De moribus ecclesiae I, Kap. 34: Novi multos esse qui luxoriosissime super mortuos bibant, et epulas cadaveribus exhibentes, super sepultos seipsos sepeliant et voracitates ebrietatesque suas deputent religioni (Migne, Ser. lat. 32, S. 1342).

abtun[1]) und dahin wirken, daß das für die Totenmahlzeiten verwendete Geld unmittelbar unter die Armen verteilt werde[2]). Wie schwer es war, die Grenze zwischen heidnischer Gepflogenheit und christlicher Zulässigkeit bei der Totenehrung einzuhalten, ersieht man z. B. daraus, daß selbst die fromme Monica sich die Zurechtweisung des Ambrosius hat gefallen lassen müssen, als sie in Mailand das Andenken der Märtyrer, wie es in Afrika Brauch war, dadurch ehren wollte, daß sie Speise und Trank in das Gotteshaus mitbrachte[3]). Ihr Sohn billigt das Verbot des Kirchenvaters durchaus, da die Totenmahlzeiten „dem heidnischen Aberglauben der Parentalia zu ähnlich seien“[4]). Auch in diesem Zusammenhang empfiehlt Augustin die Armenversorgung als würdigen Ersatz hierfür[5]). Nicht anders urteilt Chrysostomus[6]).

In der Folgerung dieser Betrachtungsweise lag die völlige Ablehnung der Totenmahlzeiten. Das Verbot, Mahlzeiten in der Kirche abzuhalten[7]), richtet sich in erster Linie gegen die Totenagapen. Wie peinlich diese zur Unsitte ausgeartete Einrichtung empfunden wurde, ersieht man am deutlichsten aus dem Umstand, daß das Quinisextum die Übertreter der kirchlichen Maßnahmen gegen die Agapen mit der Exkommunikation bedroht[8]).

Die Agapen wurden aus dem offiziellen kirchlichen Leben ausgeschieden[9]); sie leben jedoch unter der veränderten Form von

---

1) Epist. XXII, Kap. 1 (ebd. 33, S. 92): Sed tanta pestilentia est huius mali, ut sanari prorsus, quantum mihi videtur, nisi concilii auctoritate non possit.

2) Ebd.: Si quis pro religione aliquid pecuniae offerre voluerit, in praesenti pauperibus eroget.

3) Confessionum VI, 2.

4) Ebd.: quia illa quasi parentalia superstitioni gentilium essent simillima. Dazu Epist. XXIX, Kap. 9 (ad Alypium), Migne, Ser. lat. 33, S. 118f.

5) Confess. VI, 2: quod posset daret egentibus.

6) Vgl. Laudatio Sti Martyris Juliani, Migne, Ser. gr. 50, S. 666ff.

7) Vgl. S. 207.

8) Ebd.

9) Eine Art Agape wird bei den Thomaschristen mit einem Reiskuchen (Appam) und einigen Schnittchen Bananasfeigen, die die Kirchenvorsteher unter das vor der Kirche gelagerte Volk verteilen, bis auf den heutigen Tag begangen (W. Germann, Die Kirche der Thomaschristen, S. 603ff.). Der Zweck liegt nicht in der Ausspeisung der Armen, sondern in der Versinnbildlichung wechselseitiger Liebe und Ehrfurcht. Hingegen wurde in der äthiopischen Kirche noch im 17. Jahrh. ein richtiges Liebesmahl mit Brot, Öl, Erstlingen u. ä. für

Mahlzeiten, die bei besonderen Anlässen im größeren oder kleineren Kreis abgehalten werden, als Volkssitte, wobei nicht selten der religiöse Einschlag noch vorhanden ist, bis auf unsere Tage fort.

die Armen zubereitet. J. Ludolf, Historia aethiopica 1681, lib. III, Kap. 6, S. 85. Es handelt sich hierbei um eine alte Einrichtung, die bereits in einem Einschub der äthiopischen Übersetzung der Ägyptischen K.-O. (siehe S. 168) nachweisbar ist. (Ausg. G. Horner, The statutes of the apostles, S 159 ff., übers. und bespr. Eduard v. d. Goltz, Unbekannte Fragmente altchristl. Gemeindeordnungen, Sitzber. Ak. Wiss. Berlin 1906, S. 148—152). Man hat geglaubt, hier eine ursprüngliche Form der Agapenfeier überliefert zu haben. H. Lietzmann nimmt sogar an (Messe und Herrenmahl, S. 200 ff.), es liege hier ein besonderer Typus dieser Veranstaltung vor, insofern das Brotbrechen nach der Mahlzeit stattgefunden habe. Wir können dieser Auffassung nicht zustimmen. Der Einschub bringt nicht Bestimmungen, die vorher in der Kirche anderweitig beobachtet worden sind, sondern erklärt sich aus Besonderheiten der äthiopischen Kirche, die ihre eigenen Wege eingeschlagen hat. Es werden hier Vorschriften für eine Gemeindefeier gemacht, die als eine äthiopische Sondereinrichtung erscheint, was schon daraus hervorgeht, daß die Anordnungen für die Agapen daneben herübergenommen wurden (Horner a. a. O., S. 157 ff.). Lietzmann (a. a. O., S. 202 ff) stellt hier mit vollem Recht eine ins christliche übertragene Nachbildung des jüdischen Mahles fest, ohne daß aber daraus zu weit gehende Schlüsse über die Herkunft der Agapen gezogen werden sollten. In der äthiopischen Kirche wurden wohl entsprechend dem starken jüdischen Einschlag, der sich im Lande geltend machte, auch sonst alttestamentliche Gepflogenheiten, selbstverständlich christlich umgedeutet, beobachtet, wofür anderweitige Parallelen fehlen, so z. B. die kultische Schlachtung der dargebrachten Tiere vor der Umfassung des Kirchengebäudes in Gegenwart eines Priesters (Dillmann, Über die Regierung, insbesonders die Kirchenordnung des Königs Zar'a-Jacob, S. 56 f. in Abh. der Ak. Wiss. in Berlin 1884). Die Annahme, daß bei dem in der Kirche begangenen äthiopischen Gemeindemahl im Unterschied von der in einem Privathause eingenommenen Agape das Brot zum Schluß gebrochen worden sei, beruht auf einer mißverständlichen Auslegung von Horner, S. 161, Z. 2 ff. und Goltz, S. 150, Z. 1 ff. Es wird hier nur noch einmal das bei der Zusammenkunft genossene Brot des näheren als bloßes Segensbrot bezeichnet, um nicht eine Verwechslung mit dem Eucharistiebrot aufkommen zu lassen. Dabei wird der letzte Satz aus Stat. 36 (Horner, S. 157, Z. 20 ff.) nahezu wörtlich herübergenommen, wo ebenfalls der irrtümlichen Auffassung des Segensbrotes vorgebeugt werden sollte. Nach der von Dillmann veröffentlichten Gemeindeordnung, die auf ältere Vorlagen zurückgeht, wird (S. 55) übrigens das Brot zu Beginn der Mahlzeit gebrochen. Der äthiopische Einschub der Ägyptischen K.-O. kann demnach nicht als Beweis dafür herangezogen werden, als habe ein besonderer Agapentypus bestanden, bei dem das Brotbrechen nach der Mahlzeit stattgefunden habe.

EXKURS

DIE KULTISCHEN MAHLZEITEN IN DEN HEIDNISCHEN MYSTERIEN

In der Forschung ist gerade in der letzten Zeit das Problem viel erörtert worden, inwieweit der Ursprung des Christentums aus den antiken Mysterienreligionen zu erklären sei [1]). Die kultischen Mahlzeiten spielen dabei eine besondere Rolle, weshalb wir dieser Einrichtung der heidnischen Mysterien unser Augenmerk zuwenden müssen.

Das Urteil über die heidnischen Mysterien hat sich im Laufe der Zeit gründlich verschoben. Während z. B. noch L. H. E. de Yong darin hauptsächlich den Niederschlag von Aberglauben und Priestermachenschaften unter Ausnutzung von Seelenkräften, die der breiten Masse verborgen sind, kurzum Okkultismus und Magie [2]), erblickt, ist R. Reitzenstein, um einen für viele zu nennen, geneigt, die Mysterien vor allem aus dem Erlösungsbedürfnis der religiös interessierten Kreise zu verstehen [3]). Es ist selbstverständlich, daß auch die Bewertung der kultischen Mahlzeiten sich nach der allgemeinen Beurteilung der betreffenden heidnischen

1) Zuletzt wieder Chr. A. Bugge, Das Problem der ältesten Kirchenverfassung, Kristiania 1924, der S. 9ff. auch die Agapen als Beweis dafür heranzieht, „daß ein Zusammenhang zwischen den antiken und den altchristlichen Mysterien bestehe und daß die letzteren relativ und teilweise von den früheren abhängig seien". Bei der Agape wertet er aber die so bezeichnete Mahlzeit bloß als eine Teilerscheinung, versteht vielmehr unter Berufung auf Origenes, C. Celsum I, 1, und die Ignatianische Ausdruckzweise z. B. Römer 9: *ἡ ἀγάπη τῶν ἐκκλησίων* und ebd. 1: *προκαθημένη τῆς ἀγάπης* unter „Agape" eine Eidgenossenschaft, einen Geheimbund mit Mysterienverfassung zum gegenseitigen Schutz, einen Agapenbund, dessen Mitglieder an der Agapenmahlzeit teilnehmen durften. Abgesehen von der Bedenklichkeit dieser Exegese bietet die patristische Literatur keine Handhabe für diese Auffassung. Zu der Origenesstelle siehe S. 196. Dem entgegen arbeitet Karl Holl, Urchristentum und Religionsgeschichte, 1925, die vom Mysterieneinschlag unabhängigen geistigen Besonderheiten des Christentums, die zugleich das eigentliche Wesen der neuen Religion bestimmen, klar heraus. — Dazu Gustav Anrich, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum, 1894; für die in Verhandlung stehende Frage ungeachtet des inzwischen neu erschlossenen Tatsachenmaterials infolge seines klar abwägenden Urteils noch immer sehr beachtenswert.

2) Das antike Mysterienwesen in religionsgeschichtlicher, ethnologischer, psychologischer Beleuchtung, 1909, S. 198. „Bei größeren Völkern und feinerer Bildung tritt der magische Charakter zwar mehr und mehr zurück, er kann verwischt, ja verleugnet werden; wenn man aber dem Ursprung der Geheimzeremonien und Geheimkulte nachforscht, so läßt sich schließlich die Tatsache nicht leugnen, daß die Mysterien im Grunde genommen nichts als offizielle Magie sind." Y. zieht als Parallelen sogar das italienische Medium Eusapia Palladino und das „Blumenmedium" Anna Rothe, ebenso die indischen Fakire heran. Seine Erklärungsversuche dieser Erscheinungen schließen mit einem non liquet.

3) Die hellenistischen Mysterienreligionen, 2. Aufl., 1920, S. 17: „Viele beziehen die *σωτηρία*, die ihnen verheißen wird, zunächst auf das äußere Leben ..., aber selbst dann ist mit der äußeren Hilfe eine Verheißung für das Fortleben im Jenseits verbunden. Tiefere Naturen suchen in dem Mysterium neue Erkenntnis und Steigerung der Göttlichkeit des eigenen Ich."

Frömmigkeitskundgebung richtet. Nun befinden wir uns aber gerade hinsichtlich der Überlieferung über die Mahlzeiten in einiger Verlegenheit. Die Tischgemeinschaften gehörten zu den Veranstaltungen, an denen nur die Eingeweihten teilnehmen durften. Und die zuverlässigsten Gewährsmänner mußten reinen Mund halten [1]). Infolgedessen ist das uns über die Kultmahle zur Verfügung stehende Material äußerst dürftig.

Zunächst stellen wir das überlieferte Tatsachenmaterial, soweit sich für uns daraus Anhaltspunkte für unseren Gegenstand ergeben, in Auswahl zusammen. Wir bemerken dabei, daß wir das antike Mysterienwesen ungeachtet seiner Vielgestaltigkeit in bezug auf die Stellung der Mahlzeiten im Gesamtkult als eine Einheit fassen [2]).

a) Unter den besonderen Symbolen und Zeichen der heidnischen Mysterien hebt Firmicus Maternus an erster Stelle ein Essen und Trinken unter bestimmten Begleitumständen hervor [3]): „In irgendeinem Tempel sagt der dem Tode geweihte Mensch, um in das Innere Einlaß zu finden: Aus dem Tympanum habe ich gegessen, aus der Zimbel getrunken und die Geheimnisse der Religion mir angeeignet“ [4]). Clemens Alexandrinus bringt diese Formel um einige Zusätze ergänzt als hervorragendes Initiationssymbol der phrygischen Mysterien: „Ich habe aus dem Tympanum gegessen, aus der Zimbel getrunken, ich habe den Kernos getragen, habe mich ins Brautgemach heimlich hineingedrängt“ [5]).

b) In demselben Zusammenhang teilt Clemens das Losungswort der Eleusinischen Mysterien mit: „Ich habe gefastet, ich habe den Mischtrank getrunken, habe es aus der Kiste genommen und nach Vollbringung in den Korb zurückgelegt und aus dem Korb in die Kiste“ [6]). Arnobius wiederholt fast gleichlautend die schimpflichen „Symbole“, die beim Empfang der Eleusinischen Weihen die Mysten auf Befragen wiedergeben mußten [7]). Die geringfügigen Textabweichungen zwischen beiden müssen aber doch bei der Auslegung beachtet werden [8]).

1) Ebd. S. 56: „Wenn nicht ein günstiger Zufall uns neuen Aufschluß über Brauch und Deutung der in den meisten Kulten üblichen Mysterienmahle gibt, bleibt das nur ein Spiel mit Möglichkeiten; nur die Taufe, nicht das Abendmahl läßt sich bisher mit nicht-christlichen Gegenbildern vergleichen.“

2) Ebd. S. 7. Auch Jul. Firmicus Maternus behandelt in seiner Abwehrschrift de errore profanarum religionum das Mysterienwesen als eine Einheit, insofern der eine Teufel in allen seinen Abarten die Hand im Spiele habe.

3) Ebd. Kap. 18.

4) In quodam templo, ut in interiores partes homo moriturus possit admitti, dicit: de tympano manducavi, de cymbalo bibi et religionis secreta perdidici, quod graeco sermone dicitur: *ἐκ τυμπάνου βέβρωκα, ἐκ κυμβάλου πέπωκα, γέγονα μυστικός.*

5) Logos protreptikos, Kap. 2: „Ex tympano comedi, bibi ex cymbalo, cernum gestavi, me in thalamum clam insinuavi“.

6) Ebd.: *τὸ σύνθημα Ἐλευσινίων μυστηρίων; ἐνήστευσα· ἔπιον τὸν κυκεῶνα· ἔλαβον ἐκ κίστης ἐργασόμενος ἀπεθέμην εἰς κάλαθον, καὶ ἐκ καλάθου εἰς κίστην.*

7) Advers. nationes V. 26: Jeiunavi atque ebibi cyceonem; ex cista sumpsi et in calathum misi: accepi rursus, in cistulam transtuli.“

8) Bei Clemens Alex. lautet die lateinische Übersetzung: Jeiunavi, cinnum ebibi; accepi e cista, in calathum reposui, ac rursum in cistam ex calatho.“ (Migne, Patrolog. ser. graec. VIII, S. 89.)

c) Justin erwähnt, daß auch bei den Mysterien des Mithra Brot und ein Becher mit Wasser den Einzuweihenden unter bestimmten Weihesprüchen gereicht wurden [1]).

d) Ob die Aberkius-Inschrift in diesen Zusammenhang gehört, hängt selbstverständlich davon ab, inwieweit sie sich aus dem heidnischen Mysterienwesen erklären läßt. Trotz der sehr eingehenden, gewichtige Gründe herbeiziehenden Beweisführung Franz Josef Dölgers [2]) kann ich mich nicht entschließen, ihren christlichen Charakter anzuerkennen [3]). Sie erscheint vielmehr als ein Nachruf für einen, der sich bei der Werbearbeit für ein heidnisches Mysterium besondere Verdienste erworben hat. Man wird wohl der Wahrheit am nächsten kommen, wenn man dabei auf die phrygischen Mysterien in erster Linie sein Augenmerk lenkt [4]). Die für unsere Untersuchung in Betracht kommende Stelle lautet: „Die Pistis hat mir allenthalben als Speise einen ganz großen, reinen Fisch vorgesetzt, den die heilige Jungfrau gefangen hat; diesen gab sie den Freunden beständig zu essen; sie hatte edlen Wein, Mischtrank mit Brot reichend" [5]).

e) Tertullian bemerkt, daß der Teufel bei der Nachäffung christlicher Sakramente in den heidnischen Mysterien u. a. im Mithraskulte

---

1) Apol. 66, 4: *ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος τίθεται ἐν ταῖς τοῦ μυουμένου τελεταῖς μετ' ἐπιλόγων τινων.*

2) *ΙΧΘΥΣ*, II, S. 454—507.

3) Die Hauptschwierigkeit für die Christlichkeit der Inschrift bietet nach wie vor die Stelle von der goldbeschuhten Königin im Goldgewand, die Aberkius in Rom gesehen hat. Die Deutung Dölgers auf die Gesamtkirche (S. 475) ist ebensowenig überzeugend wie seine Auslegung des „Siegels" als „sündenfreien Wandels, wie er durch die Taufe verlangt wird" (S. 476). A. Dietrichs (Die Grabinschrift des Aberkius, 1896) Hinweis auf die von Heliogabal veranstaltete Vermählung seines „Himmelsgottes" von Emesa mit der regina coeli (S. 26ff.) hat eine größere Wahrscheinlichkeit für sich, wenn auch dadurch die den Genuß von Brot und Wein betreffenden Zeilen keine restlos befriedigende Erklärung finden. Ferner ist es völlig unverständlich, was einen Christen hätte veranlassen können, dem römischen Fiskus das Strafgeld für die Verletzung seines Grabes testamentarisch zuzuweisen, wie es hier geschieht.

4) „Das Ensemble" Paulus, Pistis, heil. Jungfrau, Fisch, Brot, Wein legt, wie Harnack (Zur Aberkius-Inschrift, Texte und Untersuch. XII, Heft 4, S. 16f.) ausführt, es gewiß nahe, doch einen christlichen, wenigstens gnostischen Einschlag zuzugeben. Da aber der kultische Gebrauch von Brot, Wein und Fisch auch in heidnischen Mysterien nachweisbar ist, wird man doch in Anbetracht der auf Attis am besten passenden Deutung des großäugigen, alles durchdringenden Hirten und in Erwägung der auf die Magna mater am zuverlässigsten zutreffenden Erklärung als der goldglänzenden Königin bei dem heutigen Stand unserer Kenntnisse mit Gerh. Ficker (Sitzungsberichte der k. preuß. Akad. d. Wiss. 1894, S. 87ff.) und Hugo Hepding (Attis, S. 188) die Aberkius-Inschrift in den Umkreis der phrygischen Mysterien rücken dürfen. R. Reitzenstein sucht übrigens (a. a. O, S. 94) die dieser Deutung aus dem Begriff *πιστις* noch immer erwachsende Schwierigkeit dadurch zu beheben, daß er sie als „führende Gottheit", also personifiziert faßt.

5) Text bei Dölger a. a. O. II, 458. Hepding, S. 84 u. a.: *πίστις παρέθηκε τροφὴν πάντη ἰχθὺν ἀπὸ πηγῆς πανμεγέθη καθαρόν, ὃν ἐδράξατο παρθένος ἁγνὴ καὶ τοῦτον ἐπέδωκε φίλοις ἐσθίειν διὰ παντὸς οἶνον χρηστὸν ἔχουσα κέρασμ δισδοῦσα μετ' ἄρτου.*

es dahin gebracht habe, daß dort eine „Darbringung von Brot“ begangen werde [1]). Und Cyprian erzählt unter den warnenden Beispielen für „die Gefallenen“ folgende Begebenheit: Eine Amme habe das Kind von christlichen Eltern, die geflüchtet waren, zu den Behörden gebracht; hier habe man ihm, da es von dem Götzenopferfleisch noch nicht essen konnte, „Brot in den Wein getaucht“, der vom Opfer der Verlorenen übrig geblieben war, und gereicht [2]); bei der nachfolgenden christlichen Eucharistie habe es das Kind unter Schluchzen und Erbrechen wieder von sich gegeben.

f) Cyprian erwähnt einen Bischof Martialis, der in der Verfolgungszeit nicht nur durch ein Opferzeugnis über Götzendienst sich befleckt, sondern der auch „lange die schändlichen und schmutzigen Gelage der Heiden in einer Genossenschaft besucht habe“ [3]). Tertullian hält sich über die Verschwendungssucht bei den Opferschmäusen dieser Art auf: „Für die Apaturien [4]), Bacchanalien und attischen Mysterien wird eine Aushebung unter den Köchen angekündigt, zu dem bei der Herstellung des Serapismahles verursachten Qualm könnte die Löschmannschaft aufgeboten werden“ [5]).

g) Tertullians Kritik wendet sich auch gegen die Üppigkeit der Totenmähler, „die sich nicht vom Festschmaus des Jupiter unterscheiden“. Er fährt fort: „Unterscheidet sich das Trankgeschirr bei den Totenlibationen von dem bei den Opfern, der Haruspex vom Leichenreiniger“ [6])?

h) Livius erzählt, es sei unter den Konsuln Spurius Postomius Albinus und Quintus Marcius Philippus [7]) gegen den Vorsteher eines geheimen und nächtlichen Gottesdienstes eine Untersuchung wegen unsittlichen Treibens bei den Bacchanalien eingeleitet worden. „Zu der religiösen Feier wurden die Freuden des Weines und der Mahlzeiten hinzugetan, um einen größeren Kreis anzulocken“ [8]). Nach der Schilderung der dabei vorgefallenen Schändlichkeiten fügt Livius hinzu: „Infolge des Getöses der Pauken und des Lärmes der Schallbecken konnten keine Stimmen der unter den Schändungen und Mordtaten Klagenden gehört werden [9]).

i) Petronius, der arbiter elegantiae am Hofe Neros, bemerkt in seiner Schilderung der Mahlzeit des Trimalchion, es hätten zwei Knaben

---

1) De praescript. haereticorum 40, 4: Celebrat et panis oblationem.

2) De lapsis, Kap. 25: Panem mero mixtum, quod tamen et ipsum de immolatione pereuntium supererat, tradiderunt.

3) Epist. LVII, 6: Gentilium turpa et lutulenta convivia in collegio diu frequentata.

4) Fest der Venus Apaturia. — Apat. Ort am Bosporus.

5) Siehe S. 194 f.

6) Apolog. 13, 8: Quid differt ab epulo Jovis silicernium, a simpulo obba, ab haruspice pollinctor? — 7) 186 v. Chr.

8) Histor. Roman. XXXIX, 8, 5: Additae voluptates religioni vini et epularum, quo plurini animi illicerentur.

9) Ebd. 8: Occulebat vim, quod prae ululatibus tympanorumque et cymbalorum strepitu nulla vox quiritantium inter stupra et caedes exaudiri poterat.

die Laren auf den Tisch gestellt und der dritte habe eine Opferschale mit Wein herumgetragen und gerufen: „Gnädige Götter“ [1]).

j) Epiphanius von Salamis führt als Beweis dafür, daß die Heiden trotz ihrer Leugnung der Auferstehung der Toten doch an sie glauben, die Sitte der Opfer bei den Gräbern an: „Die Hellenen tragen an den Festtagen Speise und Trank zu den Gräbern, bringen die Speisen als Brandopfer und den Wein als Trankopfer dar, außerdem rufen sie den Verstorbenen zu ‚Steh auf‘“ [2]).

k) Servius Grammaticus [3]) erläutert die Äußerung des Aeolus: „Du (nämlich Juno) gabst mir, an den Mahlzeiten der Götter teilzunehmen“ [4]), dahin, es bedeute: „Du machst mich zum Gotte“; dabei verweist er noch besonders auf die Ehegemeinschaft mit den Göttinnen und die Tischgenossenschaft mit den Göttern [5]).

l) In einem Scholion zu Clemens von Alexandrien findet sich über die Dionysos-Zagreus-Mysterien die Mitteilung, die Mysten hätten rohes Fleisch gegessen, um auf diese Weise das Beispiel des Zerrissenwerdens des Dionysos durch die Titanen zu vollenden [6]).

m) In seiner Lobrede auf Serapis hebt Aulius Aristides [7]) hervor, dieser sei der einzige Gott, dessen volle Gemeinschaft die Menschen beim Opfer genießen, wenn sie ihn zu Tisch laden und als Gast- und Tischgenossen obenan setzen [8]).

n) Im Kreter-Fragment [9]) des Euripides wird der Beginn des heiligen Lebens vom Zeitpunkt des Eintrittes unter die Mysten des Idaischen Zeus [10]) angesetzt; und als Äußerung der Zugehörigkeit dazu wird u. a. die Vollendung der rohfleischigen Mahlzeiten des Zagreus [11]) vermerkt [12]).

---

1) Saturae 60, 1 (Ausg. Fr. Bücheler, S. 41).

2) Ancoratus 84, 4: *ἀποφερόντες εἰς τὰ μνήματα βρώματά τε καὶ πόματα ἐν ταῖς πανδήμοις καλουμέναις ἡμέραις ὁλοκαυτοῦσιν μὲν τὰ ἐδέσματα σπένδουσι δὲ τοῦς οἴνους.* (Die griech.-christl Schrift 25, S. 106, Holl).

3) Servius Maurus Honoratus, römischer Gramatiker im 4. Jahrh. (Thilo, Praefatio).

4) Vergil, Anneis I, S. 79.

5) Tu das epulis accumbare divum hoc est, tu me deum facis. duplici enim ratione divinos honores meremur deorum coniugio et convivio deorum (Ausg. Thilo, S. 44).

6) Protrept, I (Dindorf, S. 433): *ὠμὰ ἤσθιον κρέα οἱ μυούμενοι Διονύσῳ, δεῖγμα τοῦτο τελούμενοι τοῦ σπαραγμοῦ ὃν ὑπέστη Διόνυσος ὑπο Τιτάνων.*

7) Griechischer Rhetor († um 189 n. Chr.). Durch eine Kur im Asklepiostempel von langer Krankheit geheilt (vgl. das Vorwort von Dindorf im Bd. III der Ausgabe d. Werke).

8) *εἰς τὸ Σαράπιν: καὶ τοίνυν καὶ θυσιῶν μόνῳ τούτῳ θεῷ διαφερόντες κοινονοῦσιν ἄνθρωποι τὴν ἀκριβῆ κοινωνίαν, καλοῦντες τε ἑφ' ἑστίαν καὶ προιστάμενοι δαιτυμόνα αὐτὸν καὶ ἑστιάτορα* (Ausg. Dindorf I, S. 93f.)

9) Ausg. Nauck, Tragicorum graecorum fragmenta, 2. Aufl., S. 505, Nr. 472.

10) W. H. Roscher, Ausführl. Lexikon der griech. und röm. Mythologie II, 95.

11) Dionysius, G. E. Benseler, Wörterb. d. gr. Eigennamen, S. 436.

12) *ἁγνὸν δὲ βίον τείνων ἐξ οὗ Διὸς Ἰδαίου μύστης γενόμην καὶ νυκτιπόλου Ζαγρέως βροντὰς τοὺς ὁμοφάγους δαῖτας τελέσας.*

o) Apuleius von Madaura läßt den Helden seiner Metamorphosen, Lucius, den Geburtstag seiner Einweihung, das ist seiner Aufnahme in den Jsis-Dienst mit „süßer Mahlzeit und heiterem Gelage“ feiern. Er fügt hinzu: „Auch der dritte Tag wurde nach gleichem religiösen Brauche gefeiert, einem heiligen Frühmahl und der gebührenden Vollendung der Weihe“ [1]).

p) Schließlich müssen wir noch eine Reihe archäologischer Funde, Darstellungen von heidnischen kultischen Mahlzeiten, berücksichtigen. Leider ist der hierfür in Betracht kommende Stoff noch lange nicht erschöpfend erforscht. Immerhin verdanken wir Cumont [2]) die Zusammenstellung und Bearbeitung des gesamten ihm erreichbaren Materials über den Mithrasdienst und Dölger [3]) die Sichtung der vorhandenen Denkmäler über den antiken Fischkultus. In Anbetracht des Umstandes, daß die Mysterien, wie wir früher hervorgehoben haben, innerlich zusammenhängen, lassen sich von hier aus weitergehende Rückschlüsse ziehen. Für die Mithrasmysterien ist von besonderem Wert das von Karl Patsch erschlossene Basrelief von Konjica, offenbar ein zwischen Mithra und Sol veranstaltetes Himmelsmahl darstellend [4]). Auf einem Dreifuß, der vor dem Tisch aufgestellt ist, liegen vier Brote, während einer von den vier den beiden Göttern aufwartenden Dienern, die durch ihre Masken als die Repräsentanten der einzelnen Weihegrade [5]) gekennzeichnet sind, ein Trinkhorn hochhält. Nehmen wir noch hinzu, daß auch Mithra ein Trinkgefäß in der Hand hält und der Perser, der Vertreter des höchsten der abgebildeten vier Weihegrade, mit dem Trinkhorn neben ihm steht, so gewinnen wir von dem Bilde den Eindruck, daß hier als der Höhepunkt der Mahlzeit die Kommunion der Anwesenden unter einander durch den Trunk zustandegekommen gedacht wird. Cumont macht noch auf eine Anzahl anderer Darstellungen von Mahlzeiten mit zwei, drei, vier oder fünf Teilnehmern aufmerksam [6]). Auch im Fischkultus spielen die Mahlzeiten, bei denen Brot und Wein außer dem Fisch genossen werden, eine Rolle. Nicht auf allen Darstellungen sind alle drei Elemente nachweisbar [7]), aber auf sämtlichen Abbildungen

1) XI, 23 (Ausg. Vliet, S. 271): Exhinc festissimum celebravi natalem sacrorum et suaves epulae et faceta convivia. dies etiam tertius pari caeremoniarum ritu celebratus et ientaculum religiosum et teletae legitima consumatio.

2) Textes et monuments figurés relat. aux mystères de Mithra, bes. Bd. II.

3) *Ἰχθυς*, III. Bd.

4) Cumont a. a. O. I, 175.

5) Im ganzen sieben Weihegrade: Rabe, Verborgener, Soldat, Löwe, Perser, Sonnenläufer, Vater. Ebd. S. 315.

6) Ebd. I, S. 266, Fig. 106; S. 278, Fig 121; S. 304, Fig. 161; S. 305, Fig. 163; S. 326, Fig, 193; S. 338, Basrelief von Mauls; S. 364, Basrelief von Heddernheim u. a.

7) Dölger, III. Bd., Tafel XVII und LX: Fisch und Trinkschale; XVII, 5 und XVIII, 3, XXV: Fisch und Brot; aber XXI (Grabsteinrelief aus Nordsyrien), XLII, 3, LV, LXIII: Brot, Fisch und Wein. Auf dem Bronzerelief (Taf. XXXIII) wird das Fischopfer im Kulte der thrakischen Reiter festgehalten; neben dem Tisch mit daraufliegendem Fisch befinden sich ein Widder, Stier, Vogel, Mischkrug.

ist in gleicher Weise die Feierlichkeit des kultischen Opfermahles vorausgesetzt. Neben dem Göttermahl [1]) findet auch das Totenmahl seinen Platz [2]).

Fassen wir diese Mitteilungen zusammen, so ergeben sich folgende allgemeine Feststellungen:

1. Im heidnischen Kultus der vorchristlichen Zeit waren religiöse Mahlzeiten gebräuchlich. Ihr Charakter wechselte je nach ihrer Bestimmung. Das Opfer, das zu Ehren einer Gottheit dargebracht wurde, gipfelte mitunter in einer Mahlzeit, bei der in erster Linie die Priester, aber auch andere durch ihre Tischgemeinschaft die Gottheit ehrten [3]). Auch für die Verstorbenen wurden Totenmahlzeiten, an der selbstverständlich vor allem die trauernden Hinterbliebenen teilnahmen, regelmäßig abgehalten [4]).

2. Bei den kultischen Mahlzeiten müssen zwei Seiten auseinandergehalten werden: Das Essen der Teilnehmer und die Spenden an die zu ehrenden Gottheiten. Das Ausmaß von Speise und Trank richtete sich nach dem Vermögensstand der Opfernden, soweit ein enger geschlossener Kreis sich zu einer Opfergemeinschaft zusammmengefunden hatte [5]). Bei den Darbringungen an die Götter stand im Vordergrund die Weinlibation [6]). Den Verstorbenen wurden ebenfalls Speise und Trank als Opfer auf die Gräber gestellt [7]).

3. Der Zweck der Opfermahlzeit war in erster Linie die Ehrung der Gottheit. Unwillkürlich vermischten sich damit noch andere Vorstellungen. Durch die ihr dargebrachten Gaben wurde die Gottheit herbeigezogen, sie nahm an der Mahlzeit teil, ja sie erschien als die eigentliche Gastgeberin, die den Teilnehmern der Tischgemeinschaft übersinnliche Vergünstigungen zuteil werden ließ [8]). In der Bewertung dieser spiegelte sich begreiflicherweise die religiöse Höhenlage der Opfernden wider.

4. In den Mysterien erfuhren alle diese Momente eine erhebliche Steigerung. Es handelte sich dabei von vornherein um kleinere in sich geschlossene religiöse Gemeinschaften von Gesinnungsgenossen, die durch besondere Satzungen sich zu einem Geheimbund zusammengetan hatten. Was den Kreis der Mysten zusammenhielt, war nicht so sehr der Wunsch nach Erlangung irdischer sinnfälliger Güter als vielmehr die Sehnsucht nach der Erlösung von den Banden der Sünde und den Schranken der Vergänglichkeit. Die Mysterien verhießen ihren Gläubigen die Befreiung von dem Jammer des Daseins. Sie wollten nicht nur theoretisch, sondern vor allem praktisch das Hauptproblem der Religion lösen, in welcher Weise der Mensch ewiges Leben und unvergängliche Seligkeit sich zu eigen

1) Taf. XVII, 4.
2) Taf. LV.
3) Vgl. Georg Wissowa, Religion und Kultus der Römer, 2. Aufl., S. 410.
4) Ebd. S. 412.
5) Vgl. S. 215 f).
6) Ebd. e).
7) Vgl. S. 216 j).
8) Ebd.; O. Gruppe, Griech. Mythologie und Rel. Geschichte II, S. 209.

machen könne [1]). Zu diesem Zwecke verschrieben sich die Mysten einzelnen Gottheiten, wie dem Dionysos, dem Attis, dem Mithra, dem Osiris u. a., die, wie ihr Mythus es verbürgte, vom Tode siegreich zum Leben hindurchgedrungen waren. Die Überwinder des Todes verhießen denjenigen, die sich ihrem heiligen Dienst weihten, Anteil an dem höchsten Gut des ewigen Lebens. Die Versicherung für das Jenseits war letzten Endes Ziel und Zweck der Mysterien, die sich dadurch von der offiziellen Staatsreligion, die von den Vätern her bei den Römern und Griechen gepflegt wurde, abhob. Es waren orientalische Einflüsse, die in dem Maße, als das römische Weltreich erobernd nach dem Osten vordrang, die Denkweise weiter Kreise des Westens zu beeinflussen begannen [2]).

5. Die Mysterien waren so eingerichtet, daß die Eingeweihten nur schrittweise dem oben angegebenen Ziele zugeführt wurden. Es war einerseits ein Wissen, das ihnen nach und nach stückweise mitgeteilt wurde, und andererseits eine Summe von äußerlichen kultischen Veranstaltungen, in denen sich der Vollzug seelischer Vorgänge spiegelte. So stiegen die Mysten von Stufe zu Stufe, bis die höchste Erkenntnis sich ihnen erschloß. Yong sucht in Anlehnung an Du Prel zu zeigen, daß die Kardinalstelle bei Apuleius Metamorphosen XI, 23: „Ich ging bis zur Grenze des Todes, ich betrat Proserpinens Schwelle, und nachdem ich durch die Elemente gefahren, kehrte ich wiederum zurück. Um Mitternacht sah ich die Sonne mit hellweißem Lichte strahlen. Vor die unteren und oberen Götter trat ich hin, von Angesicht zu Angesicht und betete sie aus nächster Nähe an", in diesem Sinne zu verstehen sei [3]).

6. In diesem Prozeß hatten auch die Mahlzeiten ihre feste Stellung. Dadurch erhalten sie von vornherein ein anderes Gepräge als die Tischgemeinschaften des offiziellen Götterkultus. Wie große Bedeutung man gerade der Tischgemeinschaft in den Mysterien beilegte, geht auch daraus hervor, daß die Mahlszenen mit Vorliebe abgebildet wurden [4]). Aus dem Überlieferungsmaterial treten dreierlei Arten von Mahlzeiten hervor: Das Himmelsmahl der Götter bzw. des Mysteriengottes (Basrelief von Konjica) [5]), das Initiationsmahl beim Eintritt in den eigentlichen Mysteriendienst [6]) und regelmäßige Mahlzeiten der Eingeweihten [7]). Das Himmelsmahl lenkt

---

1) Die Gläubigen des Sabatios-Kultus hofften, nach ihrem Tode von einem Engel zum Festmahl der Seligen geführt zu werden. Vgl. J. Geffcken, Das Christentum im Kampf und Ausgleich mit der griech.-röm. Welt, 3. Aufl., S. 26.

2) Reitzenstein a. a. O., S. 17; Cumont-Gehrich, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, 2. Aufl., S. 33ff. Joh. Geffcken, Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums, S. 25.

3) Das antike Mysterienwesen, S. 203—355.

4) Vgl. S. 217.

5) Cumont a. a. O. I, S. 395.

6) Vgl. S. 213 a). Der „homo moriturus" (Firmicus Maternus, De errore prof. relig., Kap. 18) überwindet den Tod, indem er durch den Genuß von Speise und Trank in die Gemeinschaft der Mysten, denen die Verheißung des ewigen Lebens gilt, aufgenommen wird („Ich bin Myste geworden").

7) Vgl. S. 214 c) und e).

den Blick des Gläubigen in die Zukunft; auch ihm ist es bestimmt, wenn er das Mysterium an sich erfüllt hat, dahin zu kommen, wo ihm ewige Freude winkt; die Aussicht auf Teilnahme am Himmelsmahl ist die sicherste Gewähr der Verheißung des ewigen Lebens. Die früher angeführten Stellen bei Firmicus Maternus [1]), Clemens Alexandrinus [2]) und Arnobius [3]) lassen keine andere Deutung zu, als die, daß es sich dabei um ein einmaliges Genießen von Speise und Trank unter einem ganz bestimmten Zeremoniell handelt [4]). Die Stellen sind so zu verstehen, daß erst diese Bedingung erfüllt sein mußte, bevor man den Mysten eine höhere Stufe der Vervollkommnung erklimmen ließ [5]). Davon unabhängig werden regelmäßige Tischgemeinschaften veranstaltet, die in dem Gesamtbetrieb des Mysterienkultus ebenfalls als ein unentbehrlicher Bestandteil angesehen wurden.

7. Was wurde bei den Mysterienmahlzeiten genossen? Aus den monumentalen Darstellungen ist fast regelmäßig vor dem Tisch ein mit Broten belegter Dreifuß aufgestellt, wie andererseits die Teilnehmer ein Trinkgefäß in der Hand halten [6]). Als Inhalt des Trinkglases gibt Justin für den Mithrasdienst Wasser [7]) und vielleicht für den Mysteriendienst des Dionysos Wein an [8]). Man wird aber nicht fehlgehen, wenn man annimmt, daß auch beim Mithraskult ein Mischkrug in Verwendung stand [9]). Der Genuß des Fisches war außerdem bei denjenigen Kulten, die ihn verehrten, geboten [10]). Was sonst bei den Mahlzeiten genossen wurde, läßt sich nicht mehr mit voller Gewißheit behaupten [11]). Die Mitteilung des Apuleius von Madaura über „die süße Mahlzeit und das heitere Gelage“

1) Vgl. S. 213 Anm. 2.
2) Ebd. a) und b).
3) Ebd. b).
4) Ebd. a). Die phrygischen Mysterien. Tympanum = Handpauke, Cymbalum = Becken; der Genuß von Speise und Trank aus Musikinstrumenten, mit denen hernach Lärm geschlagen wurde, weist darauf hin, daß der Myste auch durch das Essen, vielleicht eines Fisches — H. Hepding, Attis, S. 189 — und besonders durch das Trinken eines berauschenden Mittels in den Zustand der Verzückung versetzt werden sollte; das Tragen des Kernos (Gefäß, darüber Hepding, S. 190) und das Eingehen in das Brautgemach, d. i. Vereinigung mit der Gottheit, ist als Prozession zu verstehen, die sich an das heilige Mahl anschloß. Der Verlauf der Eleusinischen Mysterien (vgl. S. 213 b) ist ein analoger: Zunächst der Rauschtrank und hernach die Prozession. Es erscheint mir die Deutung viel für sich zu haben, daß der Myste aus der Kiste nicht Speise, sondern eine Schlange in Empfang genommen (accepi-Arnobius) und sie im feierlichen Umzug in den Korb und hernach in die Kiste gelegt habe. So erscheint auch das „schimpfliche“ Symbol verständlicher. Vgl. Yong a. a. O., S. 21. In beiden Fällen handelt es sich um einmaliges Essen und Trinken, das in dieser Weise nicht wiederholt wird.
5) „In thalamum insinuavi“, Clemens Alex.
6) Vgl. S. 217 p).
7) Justin, S. 214 c).
8) Ebd.
9) Cumont-Gehrich, Die Mysterien des Mithra, 2. Aufl., S. 145.
10) Dölger, Aberkius-Inschrift, S. 214 d).
11) Hepding, S. 188.

im Isisdienst [1]) sowie die Bemerkung des Livius über die Freuden der Mahlzeiten als Anlockungsmittel für die Bacchanalien [2]) lassen darauf schließen, daß die Mysterienteilnehmer sich auch zu richtigen vollen Mahlen zusammengesetzt haben. Aber aus der Art der Berichterstattung darüber gewinnt man doch den Eindruck, als handele es sich hierbei um Veranstaltungen, die nicht im Mittelpunkt des eigentlichen Kultus standen [3]). Es muß uns zu denken geben, daß die bildlichen Darstellungen der Mysterienmahle fast durchwegs nur den Genuß des Brotes und des Getränkes, bzw. auch noch des Fisches vorauszusetzen scheinen. So ist man wohl berechtigt anzunehmen, daß den Höhepunkt des Kultus der Gebrauch dieser Elemente gebildet hat. Wir werden wohl nicht fehlgehen, wenn wir die Vermutung aussprechen, daß dieses verkürzte Mahl mehr oder weniger unabhängig von jenen „heiteren Gelagen" begangen worden ist. Wenn die Deutung zutrifft, woran wohl nicht zu zweifeln ist, daß das Basrelief von Konjica das Himmelsmahl des Mithra mit Sol nach seiner Rückkehr in die obere Welt darstellt [4]), so liegt es nahe, den Genuß von Brot und Wein unter frommen Formen im Kreise von Gleichgesinnten als Vorwegnahme des Mahles der Vollendung anzusehen. Es liegt kein Grund vor, daran zu zweifeln, daß die Feier mit Brot und Wein oft wiederholt wurde. Justin [5]) und Tertullian [6]) scheinen dies als etwas Selbstverständliches vorauszusetzen. Alsdann müßte das Einweihungsmahl besonders gewertet werden, bzw. als Zulassung zu dem regelmäßigen Brot- und Weingebrauch, aber unter bestimmten im Ritual vorgesehenen Feierlichkeiten.

8. Über die Wirkungen der Mahlzeiten finden sich in unseren Quellen keine näheren Aufzeichnungen, da die Aufklärung hierüber als strenges Geheimnis der mündlichen Mitteilung vorbehalten blieb. Aber aus einzelnen Andeutungen geht doch mit ziemlicher Klarheit hervor, daß das kultische Genießen von Speise und Trank nicht nur als Ehrung der Gottheit aufgefaßt, sondern vielmehr als Kommunion mit ihr verstanden wurde. Die Äußerung des Servius Grammaticus: „Du (Juno) machst mich (durch die Teilnahme am Göttermahle) zum Gott" [7]) will, zumal wenn man die weitere Erklärung hinzunimmt [8]), im Grunde genommen nicht mehr besagen, als daß dem Aeolus äußere Ehren zuteil geworden sind. Aber „die Gemeinschaft", die Aelius Aristides als Ertrag der Tischgenossenschaft mit Serapis rühmlich hervorhebt [9]), greift tiefer; es handelt sich hier um die innere Aneignung bestimmter übersinnlicher Güter, die

1) Vgl. S. 217 o).
2) Vgl. S. 215 h).
3) Bes. S. 217 o) Das „heitere Gelage" ist wohl im Unterschied vom „heiligen Frühmahl" als Abendveranstaltung gedacht.
4) Cumont, Textes . . . I, S. 175.
5) Vgl. S. 214 e). 6) Ebd. 7) Vgl. S. 216 k).
8) Ebd. 9) Ebd. m).

der Gott seinen Getreuen durch die Tischgemeinschaft zukommen läßt. Diese Erwartung knüpft sich vor allem an den Genuß desjenigen Bestandteiles der Mahlzeit, der als Symbol des Gottes gilt. So hat der Myste an dem Dionysos Zagreus Anteil, wenn er rohes Fleisch während der heiligen Handlung offenbar in Erinnerung an die Tötung des Gottes durch die Titanen in sich aufnimmt [1]); der „dem Tode Geweihte“ [2]) empfängt von seinem Gott das ewige Leben, da er selbst trotz Zerreißens seines Fleisches wieder lebendig geworden ist. Das gleiche gilt vom Genuß des Saftes der Rebe, die dem Bacchus geweiht ist [3]). Beim persischen Homaopfer heißt es; „Welche Frau das Drama (kleines Brot) des Homa nicht ißt, der gibt er keine Priester als Nachkommenschaft, keine gute Nachkommenschaft“ [4]); also auch hier eine Übertragung der Kraftwirkung. Vollends kommt diese zustande nach der Überzeugung der Teilnehmer in den geistig am höchsten stehenden Mysterien der ausgehenden Antike. Justin [5]) und Tertullian [6]) wissen zu berichten, daß im Mithra-Kult nicht nur Brot und Wein den Mysten gereicht, sondern auch dem Gotte „dargebracht“ werden. Dadurch war die sakramentale Kommunion vollzogen. Wie die Erzählung Cyprians von dem Kinde, das Götzenfleisch genossen hatte [7]), zeigt, haben auch die christlichen Theologen nicht daran gezweifelt, daß durch den Genuß der Elemente der heidnischen Mysterien eine innere Verbindung mit der heidnischen Gottheit zustandekommt, was übrigens auch Paulus nicht in Abrede stellt [8]). Nur war es nach der Überzeugung dieser ein Essen und Trinken zum Tode, weil die Spender eben Dämonen sind, während die Mysten eines Mithra Vervollkommnung in diesem Leben in jeder Hinsicht und Vollendung im Jenseits davon sicher erwarteten [9]). Von dem Fischsymbol, das in der Aberkius-Inschrift [10]) besonders hervorgehoben wird, gilt das gleiche [11]).

Jedenfalls tritt nach der Auffassung der Mysterientheologie nicht eine Umwandlung der Elemente ein, sie werden vielmehr zu Trägern der göttlichen Kräfte. Die Gottheit des Mysteriums bedient sich ihrer, um durch sie in den Mysten einzudringen und ihn der sakramentalen Heilswirkungen teil werden zu lassen.

---

1) S. 216 l). Yong a. a. O., S. 19.
2) Firmicus Maternus, S. 213 a).
3) Siehe Gruppe a. a. O.
4) Julius Braun, Naturgeschichte der Sage I, S. 169.
5) S. 214 c). 6) Ebd. e). 7) S. 215 f).
8) 1 Kor. 10, 20 f.
9) Vgl. Cumont a. a. O. I, S. 321; Albr. Dieterich, Eine Mithrasliturgie, S. 100 ff.; Reitzenstein a. a. O., S. 244; J. G. Frazer, The golden bough IV, 1, S. 274, Paul Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur, 2. Aufl., S. 155; Otto Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte, S. 732 ff. „Durch den Genuß wird man ἔνθεος.“
10) S. 214 d).
11) Dölger a. a. O. I, S. 126; II, S. 17 ff. 218 ff. 251 u. a.

Für die Agape, wie wir sie verstehen, bieten die Kultmahlzeiten der antiken Mysterien keinerlei Analogie, wohl aber für die Eucharistie. Inwieweit eine unmittelbare Beeinflussung vorliegt, läßt sich nicht ermitteln. Die alte Kirche sucht ebenso wie die Mysterien die religiösen Bedürfnisse der Zeit mit den Mitteln zu lösen, die in der Denkweise von damals ihre tieferen Wurzeln hatten. So konnte es nicht ausbleiben, daß die gleichen Bestrebungen unwillkürlich zu verwandten Ergebnissen geführt haben. Eine gegenseitige Beeinflussung war dabei unvermeidlich, auch wenn man den anderen verabscheute. Der Prozeß vollzog sich von selbst und blieb den daran unmittelbar Beteiligten unbewußt.

Wäre das Christentum nur Mysterienreligion gewesen, so wäre es mit den übrigen Gebilden dieser Art verschwunden. Es hat sich aber durchgesetzt, weil es seinem Wesen nach etwas anderes war und es auch als Mysterienreligion geblieben ist. Auch die Eucharistie als Mysterium der alten Kirche trägt diese Merkmale an sich. Denn über das Mysterium des Sakramentes erhebt sich das Mysterium des Geistes.

Druck von Friedrich Andreas Perthes A.-G. Gotha

82114
Volker, K.
265.312S
V857
Mysterium und agape
5/28/71 TOURO
265.312S
V857
82114